Der

Hl. Theodor von Studion.

Sein Leben und Wirken.

Ein Beitrag

zur byzantinischen Mönchsgeschichte.

Inaugural-Dissertation

von

Georg Aloys Schneider,

Religionslehrer an der kgl. Lateinschule in Hassfurt a. M.

Münster i. W.

Westfälische Vereinsdruckerei vormals Coppenrathsche Buchdruckerei.

1900.

Der

Hl. Theodor von Studion.

Sein Leben und Wirken.

Ein Beitrag

zur byzantinischen Mönchsgeschichte.

Inaugural-Dissertation

von

Georg Aloys Schneider,

Religionslehrer an der kgl. Lateinschule in Hassfurt a. M.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Münster i. W.

Westfälische Vereinsdruckerei vormals Coppenrathsche Buchdruckerei.

1900.

Die ganze Monographie, deren vollständiges Inhaltsverzeichnis hier folgt, ist erschienen in den „Kirchengeschichtlichen Studien“ als 3. Heft des V. Bandes.

Münster i. W. 1900.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort und Einleitung.

§ 1. Primäre Quellen oder die Schriften Theodors 2
§ 2. Sekundäre Quellen 9

I. Kapitel.

Theodor in der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken.

§ 3. Theodors Jugend und Erziehung 13
§ 4. Theodors Eintritt in das Kloster 16

II. Kapitel.

Die Stellung Theodors in den möchianischen Wirren.

§ 5. Theodors erster Zusammenstoss mit dem Cäsaropapismus und seine Verbannung 20
§ 6. Berufung Theodors zum Abt von Studion 25
§ 7. Erneuter Streit und abermalige Verbannung 27
§ 8. Beilegung der Wirren 34

III. Kapitel.

Theodors reformatorisch-ascetische Thätigkeit.

§ 9. Verhältnis Theodors zu den früheren Ascetikern 39
§ 10. Grundzüge der ascetischen Lehre Theodors.
I. Die Prinzipien der christlichen Ascese 42
II. Die Hindernisse und die Mittel der christlichen Ascese . . . 46
§ 11. Die ascetische Wirksamkeit Theodors.
I. Ordnung des äusseren Lebens der Studiten 51
II. Das innere Leben der Studiten nach Theodors Katechesen . . 63
§ 12. Die pastorale Thätigkeit Theodors äusserhalb seines Klosters 72

IV. Kapitel.

Das Auftreten Theodors im zweiten Bilderstreite.

§ 13. Beginn der Verfolgung 77
§ 14. Dritte Verbannung Theodors 82
§ 15. Rückkehr Theodors aus der Verbannung und seine letzten Lebensjahre 88

V. Kapitel.

Theodor als Theologe.

§ 16. Theodors Stellung unter den byzantinischen Theologen 91
§ 17. Die Bilderlehre Theodors.
I. Die Berechtigung der bildlichen Darstellung Christi 97
II. Berechtigung und Bedeutung der Verehrung von Bildern . . . 104
§ 18. Theodors Lehre vom Primat 107

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549806_0026

Vorwort und Einleitung.

Die hervorragende Stellung, welche der Abt Theodor von Studion unter den byzantinischen Theologen des achten und neunten Jahrhunderts einnimmt, erklärt sich aus seinen hohen Tugenden, die ihn schon seinen Zeitgenossen heilig und verehrungswürdig erscheinen liessen, aus seiner regen ascetischen und pastoralen Wirksamkeit, namentlich aber aus seinem gewaltigen Eingreifen in die grossen kirchenpolitischen Fragen, die zu seiner Zeit das oströmische Reich bewegten.

In Theodor präsentiert sich uns einer der scharfsinnigsten Verteidiger des Bilderkultus, um den sich auch, als ihren bedeutendsten Wortführer, alle übrigen Bilderfreunde aus Volk und Klerus scharten. Besonders aber verdient sein Name deshalb hoch gehalten zu werden, weil er nach Wort und That als der letzte grosse Gegner des byzantinischen Cäsaropapismus und Vertreter der Einheit der gesamten christlichen Kirche im Oriente erscheint.[1])

Eine umfassende Bearbeitung hat Theodors Leben und Wirken noch nicht gefunden. Abgesehen von den allgemeinen Charakteristiken, die ihm wegen seiner ausserordentlichen Bedeutung in fast allen Kirchengeschichtsbüchern und den einschlägigen litterar-historischen Werken zu teil geworden sind, waren es bis jetzt nur einzelne Seiten seiner Persönlichkeit und Thätigkeit, die in Spezialarbeiten gewürdigt worden sind. So hat ihn K. Thomas[2]) nach seiner kirchen-

1) Vgl. A. Ehrhard, Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung, Wien u. Stuttgart 1899, S. 71.

2) Theodor von Studion, Leipziger Dissertation 1892.

politischen, E. Marin [1]) aber und St. Schiwietz [2]) nach seiner klösterlichen Wirksamkeit geschildert. Es ist nun kein Zweifel, dass eine solche eingeschränkte Betrachtungsweise für bestimmte Zwecke wohl berechtigt ist; allein wir gewinnen durch sie nur ein unvollständiges und, eben wegen der Einschränkung, oft auch in den besonders behandelten Zügen undeutliches oder geradezu unrichtiges Bild. Die vorliegende Monographie will nun versuchen, an der Hand der nicht gerade zahlreichen Quellen Leben und Wirken des berühmten Studiten möglichst allseitig darzustellen.

§ 1.

Primäre Quellen oder die Schriften Theodors.

I.

Unter den Schriften Theodors sind von grösster Wichtigkeit seine Briefe,[3]) nicht nur, weil sie uns einen klaren Einblick in seinen Charakter und Lebensgang gewähren, sondern auch wegen des reichen Materials über die kirchenpolitischen Verhältnisse des byzantinischen Reiches zu Beginn des neunten Jahrhunderts. Diese Mitteilungen besitzen nämlich einen besondern Wert, weil gerade aus jener Zeit des Byzantinertums die geschichtlichen Quellen sehr spärlich fliessen.[4]) Da die Briefe meist den durch die ungesetzliche zweite Ehe des Kaisers Konstantin VI. entstandenen »möchianischen« Wirren und späterhin dem neu angefachten Bilderstreite ihren Ursprung verdanken, so kommen darin auch hauptsächlich die darauf bezüglichen Fragen zur Erörterung, oft in so ausführlicher Weise, dass manche Briefe das Aussehen förmlicher Ab-

---

1) De Studio coenobio Constantinopolitano, Paris 1897, und Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330—898), Paris 1897.

2) De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum diss. Vratisl. 1896.

3) Wir kennen hievon ungefähr 550, die fast zu gleichen Teilen im 99. Bd. der Patr. Gr. von Migne und im 8. Bd. der Nova PP. Bibl. von Kardinal A. Mai abgedruckt sind. Erstere citieren wir mit ep., letztere mit ep. n (novae).

4) Vgl. Krumbacher, Geschichte der byz. Litteratur, 2. Aufl. München 1897, S. 12 ff.

handlungen gewinnen. Nur selten werden andere theologische Gegenstände besprochen. Eine Reihe von Briefen dient dem Zwecke der geistlichen Erbauung und Führung. Unter den letzteren — wir können sie die Pastoralbriefe Theodors nennen — finden sich wahre Perlen christlicher Epistolographie. Endlich trägt eine erhebliche Anzahl den Charakter gewöhnlicher Freundschaftsbriefe. Im allgemeinen zeichnen sich die Briefe aus durch den raschen lebendigen Fluss der Sprache, durch ihre echt orientalischen Bilder, durch kraftvolle, freimütige Darstellung. An den Controversbriefen ist insbesondere der Vorzug klarer logischer Darlegung zu rühmen.

Sodann sind, sowohl was Umfang als Bedeutung anlangt, die Geistlichen Reden zu nennen. Unter diesen ragen die κατηχήσεις oder sermones hervor, kleine Ansprachen, welche Theodor an seine Mönche über das geistliche Leben gehalten hat. Dieselben wurden schon frühe von Schülern Theodors in zwei Sammlungen gebracht, die man in *Κατήχησις μικρά* und *K. μεγάλη* unterschied.[1]) Beide Katechesen verdienen wegen ihrer gesunden ascetischen Anschauungen das Lob, welches ihnen so oft zu teil geworden ist,[2]) und dürfen wegen der eingestreuten geschichtlichen Notizen auch vom Historiker nicht unberücksichtigt gelassen werden. Die Diktion ist glänzend und schwungvoll, und viele Stellen verraten durch das Feuer der Begeisterung und die geradezu poetische Darstellung den gefeierten Hymnendichter.

Die ἐγκώμια oder orationes[3]) gehören ebenfalls der geistlichen Beredsamkeit an, unterscheiden sich aber mehrfach von

---

1) Dieselben sind zum erstenmal im J. 1888 zu Rom vom Basilianerabt Cozza-Luzi im 9. Bd. der Nova PP. Bibl. ediert worden, hauptsächlich nach Vatikanischen Manuskripten. Im Jahre 1891 ist die *K. μικρά* von E. Auvray (und A. Tougard) zu Paris neu herausgegeben worden unter Benutzung von Pariser, Leipziger und Venetianischen Handschriften. Migne hat im 99. Bd. seiner P. G., coll. 509—688, nur einen Teil (134) von den uns bekannten (210) sermones aufgenommen. Auch hat er unterlassen, die orationes I—IV (l. c. coll. 688—720), die ihrem ganzen Charakter nach zu den s. zählen, dort einzureihen. Hier sei ferner bemerkt, dass s. 26 der Cat. Magna identisch ist mit s. 100 der Cat. Parva, und dass der bei Migne, P. G. 99, 1811, separat abgedruckte s. fast ganz zusammenfällt mit s. 22 der C. Magna. — Wir citieren die s. der C. Magna nach Cozza-Luzi, diejenigen der C. Parva nach Auvray.

2) Die K. Theodors wurden in den liturgischen Büchern der Griechen sehr gerühmt und noch Jahrhunderte nach seinem Tode in den morgenländischen Klöstern vorgelesen. Ein Beweis dafür, wie beliebt und geschätzt sie waren, sind auch die zahlreichen Handschriften, in welchen sie uns noch vorliegen.

3) Migne, P. G. 99, 720—801.

den sermones. Während letztere vornehmlich ascetische Zwecke verfolgen, dienen erstere der Erklärung von Festgeheimnissen oder dem Lobpreis von Heiligen und sehen von dem erbaulichen Moment fast ganz ab. Auch sind die or., wiewohl sie als durchgearbeitete und vorbereitete Reden erscheinen, stilistisch nicht so vollendet, wie die mehr ex tempore gehaltenen s., und leiden stellenweise sehr an Breite und Ueberschwänglichkeit. Nach einigen Anhaltspunkten zu schliessen, stammen eben jene aus einer früheren Lebensperiode Theodors, während diese durchgängig seinem reiferen Alter angehören. [1])

Eine dritte Gruppe bilden die dogmatisch-polemischen Schriften.[2]) Unter diesen sind hervorzuheben die drei *Ἀντιρρητικοὶ κατὰ εἰκονομάχων*. Die zwei ersten geben in lebendiger Gegenrede zwischen einem Orthodoxen und einem Häretiker einen Einblick in die Streitpunkte der Bilderfrage, und zwar in der Weise, dass im antirrh. I der Gebrauch von Bildern überhaupt, im antirrh. II mehr deren Verehrung verteidigt wird. Der antirrh. III aber behandelt in etwa 80 Syllogismen, also mehr systematisch, die Bilder Christi und deren Kult. Im allgemeinen lässt sich über die antirrh. sagen, dass sich in ihnen hellenische Dialektik mit gediegenem theologischen Wissen zu harmonischer Einheit verbunden hat. Die anderen hierher gehörigen Polemica sind kleineren Umfangs und von geringer Bedeutung. Auffallend ist an ihnen die viel schärfere Sprache.[3])

Zu einer letzten Klasse endlich lassen sich folgende Schriften vermischten Inhalts vereinigen:[4]) 1. Die *Ἐπιτάφιοι εἰς Πλάτωνα, εἰς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα* und *εἰς Ἀρσένιον* sind förmliche Lebensbeschreibungen der genannten Personen. Von Interesse für uns sind bloss die beiden ersten, weil sich darin mancherlei Nachrichten über Theodors Familie und Jugendzeit finden. 2. Die *Κεφάλαια τέσσαρα*, wahrscheinlich das Fragment eines Briefes oder Vortrags, geben kurze, treffliche Lehren für den Kampf mit dem bösen Feind. 3. Ein kleineres, als Scholion Theodori bezeichnetes Schriftstück führt den Beweis, dass die unter dem Namen des

---

1) Vgl. Migne l. c. 720C. 729B. 748C. 757CD. 793AB.

2) Ibid. coll. 328—505.

3) In ep. n. 257 bittet Theodor betreffs eines solchen Schriftstücks den Mönch, welchem er dasselbe zum Lesen gegeben hatte, er möge es vor Fremden nicht sehen lassen, da ihm das den Tod bringen könnte. Vgl. auch ep. n. 104.

4) Sämtlich bei Migne, P. G. 99, 804—901; 1681—1824.

hl. Basilius kursierende *Διάταξις ἀσκητικὴ πρὸς τοὺς μονάζοντας καὶ τοὺς ἐν κοινοβίῳ ἀσκοῦντας* wirklich diesem zugehört. 4. In der *Ἑρμήνεια τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων* (Explicatio liturgiae Praesanctificatorum) hat uns Theodor in Kürze den Ritus der sog. Missa Pr. aufgezeichnet, wie er ihn übte.[1]) 5. Die *Διδασκαλία χρονικὴ τῆς μονῆς τῶν Στουδίου* oder Catechesis chronica überliefert uns die für Studion geltende Fastenordnung. 6. Einen interessanten Einblick in die Bussdisziplin der Zeit Theodors gewähren die *Κανόνες περὶ ἐξαγορεύσεως καὶ τῶν ταύτης διαλύσεων* (Canones de confessione et pro peccatis satisfactione). 7. Mit dieser Schrift berührt sich eine kleinere, die unter dem Titel *Περὶ ἐρωτήσεως καὶ τῶν ταύτης διαλύσεων* (Canones de quibusdam quaestionibus) einige Fragen aus dem Buss- und Fastenwesen beantwortet. 8. Die *Ἐπιτίμια* oder Poenae enthalten die Strafen für die einzelnen Fehler und Vergehen der Studitenmönche.[2]) 9. Die *Ἰαμβοι εἰς διαφόρους ὑποθέσεις* sind für uns bemerkenswert, insofern wir aus den Sinnsprüchen, worin Theodor den Trägern der einzelnen Klosterämter ihre Obliegenheiten ans Herz legt, die reiche Gliederung seiner Mönche kennen lernen. 10. Die Hymnen sichern Theodor für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz unter den Dichtern. Ein berühmter neuerer Forscher auf dem Gebiete der griechischen Hymnographie räumt ihm die erste Stelle unter den jüngeren Meloden ein und sagt, dass ihm dieser Vorrang nicht nur wegen seiner dichterischen Fruchtbarkeit zukommt, sondern auch wegen seiner eigentümlichen schöpferischen Technik und wegen der Eleganz seiner Sprache. Freilich fehle ihm die edle und leicht verständliche Einfachheit des grossen Romanos.[3]) Bis

---

1) Bekanntlich ist die M. Pr., ein blosser Kommuniongottesdienst ohne Opferung und Wandlung, in der römisch-kath. Kirche nur noch am Karfreitag in Gebrauch, während sie bei den Griechen, wenigstens zu Th.'s Zeit, an allen feriae quadragesimales, mit Ausnahme der Samstage und ev. des Festes Mariä Verkündigung, in Uebung war. Doch scheint der Ritus, wie Th. in seiner Aufzeichnung andeutet, bei den einzelnen Liturgen verschieden gewesen zu sein. Vgl. hiezu Allatius, De Missa Pr. (app. ad opus De eccl. or. atque occ. perpetua consensione, Coloniae 1648) XI, 1567—70. XX, 1593—1600; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik, Freiburg 1893, II. 548.

2) Migne, P. G. 99, 1733—48 und 1748—57, hat zwei Abteilungen solcher *ἐπιτίμια* aufgenommen, die beide unter dem Namen Th.'s gehen. Schiwietz, S. 26, hat jedoch nachgewiesen, dass nur die Abteilung mit 110 poenae, welche mit *Ὁ μὴ εὑρισκόμενος εἰς τὴν εἴσοδον τοῦ Δόξα* beginnt, Th. zugehört.

3) J. B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesm. parata, Paris 1876, I. 336 not. Es sei hier bemerkt, dass die Meloden, also auch unser Th., ihre Hym-

jetzt kennen wir von Theodor, abgesehen von einem Lobgesang auf das hl. Kreuz,[1]) etwa 18 Hymnen auf Engel und Heilige.[2]) Er hatte es sich nämlich mit seinem Bruder Josef zur Aufgabe gemacht, auch für die Wochentage liturgische Gesänge zu dichten, nachdem die Meloden Kosmas und Johannes nur die Sonn- und Feiertage mit solchen versehen hatten.[3]) 11. Als letzte Schrift mag sich die *Διαθήκη* oder das Testamentum anreihen, worin Theodor sein Glaubensbekenntnis niedergelegt hat und seinem Nachfolger sowie den Mönchen nochmals ihre verschiedenen Pflichten einschärft.[4])

II.

Eine Reihe von Schriften Theodors sind teils verloren, teils zweifelhaft. So erwähnt er selbst eine Abhandlung gegen die Möchianer unter dem Titel *Τετράδες*, welche Aussprüche der Väter für den von ihm vertretenen Standpunkt, vermutlich also über die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, enthielt.[5]) Gleichfalls von den möchianischen Streitigkeiten veranlasst war die Schrift

---

nen zugleich in Musik setzten, vgl. Christ (et Paranikas), Anthologia Gr. carm. eccl., Lipsiae 1871, p. LXI.

1) Migne, P. G. 99, 1757—68.

2) Pitra l. c. 336—80. Bezüglich der Veröffentlichung der Theodorianischen Hymnen ist noch viel zu thun, da die Mehrzahl derselben bis jetzt in den Handschriften verborgen liegt. Auch finden sich solche in den liturgischen Büchern der Griechen, z. B. in den sog. *Μηναῖα* am 25. Sept. 20. Okt. 8. 13. 27. 28. Nov. 11. 20. 22. 23. Dez. 11. 13. 17. 20. Jan. 11. Febr. 23. April. Einige der letzteren sind bei Christ, Anthol. Gr. 83. 101 sq. 264, abgedruckt. Vgl. hiezu Pitra p. XII. 445 sq.; Krumbacher 677. 686 ff.; Auvray XXXVII; Cozza-Luzi praef. XI; Marin, De Studio coen. 105 sq.

3) Christ l. c. XLIV. — Th. und seinen Schülern gebührt der Ruhm, die Verehrung Mariens ausserordentlich gehoben zu haben, indem sie zuerst den liturgischen Gesängen ihrer Kirche die sog. *Θεοτόκια* und *Σταυροθεοτόκια* anfügten, vgl. Pitra l. c. XLIII.

4) Das Test. kann Th. nicht erst gegen sein Lebensende abgefasst haben, da er in demselben von seinem Oheim Plato als von einem noch Lebenden spricht und die II. Nic. Synode noch getrennt von den andern ökumenischen aufführt (Näheres vgl. unten Kap. II. § 8. V. § 18). Auch sei hier bemerkt, dass ein Passus des Test. (Migne, P. G. 99, 1817C—21C) wortwörtlich in der ep. ad Nicol. (ibid. 940 sq.) vorliegt. Doch scheint letzterer Brief unecht zu sein, da er von der Erhebung des Nikolaus zum Abte ausgeht, eine solche aber erst nach Th.'s Tod, und zwar in Studion selbst, erfolgte; vgl. Marin, De Studio coen. 54 sq.

5) Ep. I. 43, 1064 C.

Περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας πραγματεία (De dispensatione in universum).[1]) Gegen die Bilderfeinde waren jene *Τετράδες* gerichtet, auf welche Theodor in seinen späteren Briefen mehrmals hinweist,[2]) wie auch eine *Στηλιτευτικός* betitelte Schrift.[3]) Er spricht ferner von einem *Βιβλιδάριον* und 14 *Τετράδες*, worin er das Leben und Wirken von Mönchen in metrischer Form dargestellt habe.[4])

Auch die Biographen Theodors nennen von ihm einige bis jetzt nicht näher bekannte Schriften, nämlich einen Band Predigten auf die Feste des Herrn, der Gottesmutter und der Heiligen, eine poetische Darstellung der biblischen Geschichte bis auf Noe und eine Abhandlung über die Häresien.[5]) Es ist sehr zu beklagen, dass diese Schriften uns verloren gegangen sind, weil sie über den theologischen Standpunkt Theodors jedenfalls mehr Licht verbreiten würden, als es bis jetzt durch seinen übrigen Nachlass geschieht.

Zwei von J. de la Beaune in seiner Einleitung zum 5. Bd. der Werke Sirmond's[6]) erwähnte Fragmente, De processione Spiritus Sancti und Confessio de Trinitate, werden nach einer Bemerkung Ceillier's[7]) von der Handschrift, worin sie stehen sollen, nicht Theodor dem Studiten zugesprochen,[8]) während ein anderes *Περὶ τῆς (τῶν) ἐν βρώμασι ποσότητος καὶ ποιότητος* uns bereits in den sog. Constitutiones Studitanae vorliegt.[9]) Aehnlich wird es mit der von B. noch genannten *Σύντομος διδασκαλία τοῦ Στουδίτου*

---

1) Ep. I. 49, 1085 D. — A. Ehrhard spricht hier, wie auch bei den zwei folgenden Schriften, die Vermutung aus, dass die verschiedenen Bezeichnungen nur je einer Schrift gelten (in Krumbachers Byz. Litteraturg. S. 149).

2) Ep. II. 14, 1160. 15, 1164. 16, 1168. 17, 1173.

3) Antirrh. I. 329 A.

4) Ep. II. 61, 1277 B.

5) Migne, P. G. 99, coll. 264 BC. 153. Vielleicht sind die wenigen oben S. 3 erwähnten *ἐγκώμια* Teile der Predigtsammlung Th.'s.

6) Venet. 1728 (Elenchus operum, non edita).

7) Histoire gén. des auteurs sacrés et eccl., Paris 1752. XVIII. 512.

8) Von der Conf. de Tr. berichtet A. Mai (Nova PP. Bibl. V. pars 4, 77), dass sie von Vat. und Flor. Handschriften dem Theodoret zugeschrieben wird; er selbst hält sie für ein Bruchstück aus dessen Comp. haer. fab.

9) Migne, P. G. 99, 1713 C. — Die Const. Stud. (*Ὑποτύπωσις καταστάσεως τῆς μονῆς τῶν Στουδίου*, Migne l. c. 1704—20) sind für die Kenntnis der klösterlichen Verhältnisse von Studion sehr wichtig, indem sie uns genaue Mitteilungen über die Ordnung des kirchlichen und häuslichen Lebens dortselbst geben. Sie sind allerdings nicht aus der Hand Th.'s, sondern eines jüngeren Studiten auf uns gekommen, wollen aber getreu »die Anordnungen des grossen Vaters und Bekenners Theodor« überliefern.

Θεοδώρου stehen und dem Schriftstück De poenis, quibus parentes multandi sunt, si infans intra septimum aut si intra quadragesimum diem mortuus sit absque baptismo. Beides halten wir für spätere Compilationen.

Die Fragmente, welche Harles in seiner Ausgabe des Fabricius namhaft macht,[1]) decken sich wahrscheinlich insgesamt mit Teilen der echten Schriften Theodors, wie z. B. die für Naukratius bestimmten Ausführungen De polygamia identisch sein könnten mit ep. I. 50 (ad Naucratium, De bigamis) oder das Excerptum de hebdomade Quinquagesima mit s. 51 der C. Parva.

Der *Κανὼν ψαλλόμενος εἰς τὴν ἀναστήλωσιν τῶν ἁγίων εἰκόνων* oder Canon epinicius seu victorialis, welcher erstmals von Baronius veröffentlicht wurde,[2]) kann unserm Theodor nicht zugehören, da das Fest der Aufrichtung der Bilder (sonst gewöhnlich *πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας* genannt) erst 842 oder 43 aufkam,[3]) also lange nach Theodors Tod (826).

Auch die umfangreiche Epist. ad Theoph. imp. de sanctis et venerandis imaginibus, welche von Migne unter den Werken des Damasceners abgedruckt ist,[4]) aber in der Ausgabe von Theodors Schriften diesem zugeeignet wird,[5]) kann unserem Abte nicht angehören, da Theophilus erst 829 auf den Thron gekommen ist. Degegen hat Migne unter die Schriften des hl. Johannes von Damaskus zwei Homilien auf die Geburt Mariä aufgenommen, von welchen die zweite von dem Vat. Codex 455 f. 226 b. dem Studiten zugeschrieben wird.[6])

Wir können diese Ausführungen über Theodors Schriften nicht schliessen, ohne dem Wunsche nach einer kritischen Gesamtausgabe derselben Ausdruck zu geben. Für die Handschriftenforschungen, die eine solche neue Edition der Theodoriana unbe-

1) J. A. Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles, Hamb. 1807, X. 473 sq.

2) Annales eccl., Coloniae 1609, IX. 924—27. Abgedruckt bei Migne, P. G. 99, 1768—80.

3) Hergenröther, Photius I. 295. Nach A. Ehrhard (Die theol. Litteratur der griech. Kirche, Passauer Monatsschrift 1896, 4) datieren Neuere die erstmalige Feier des Festes der Orthodoxie ins J. 843.

4) P. G. 95, 345—86.

5) 99, 499. Migne's Irrtum beruht wahrscheinlich auf der Verwechslung unsers Th. mit dem gleichnamigen Bruder des Theophanes Graptos, von welchem in der admonitio in ep. ad Theoph. die Rede ist.

6) Mai, Nova PP. Bibl. V. pars 4, 54 adnot. Vgl. hiezu auch J. Nirschl, Lehrbuch der Patrol. und Patristik, Mainz 1885, III. 622, 3; Langen, Johannes von Damaskus, Gotha 1876, S. 224.

dingt voraussetzt, würden die Vorreden der bisherigen Ausgaben gute Führerdienste leisten. Nicht zu vergessen wären hiebei auch die ausgedehnten Vorarbeiten, welche bereits im vorigen Jahrhundert von den gelehrten Maurinern Ch.-François Toustin und René-Prosper Tassin für eine umfassende Publikation der Werke des grossen Studiten gemacht worden sind, aber bis heute noch unerhoben in der Pariser Nationalbibliothek liegen.[1])

§ 2.

Sekundäre Quellen.

Hier kommen hauptsächlich in Betracht zwei vitae Theodori. Als Verfasser der einen, vita A,[2]) ist in zwei Handschriften Michael mon., in einer dritten aber Theodorus mag. Daphnopates angegeben. Da nun die andere, vita B,[3]) von zwei Vat. Manuskripten (Nr. 608. 1256) ebenfalls einem Michael mon. zugeschrieben wird, ohne dass andere Namen entgegenstünden, so wird man für die vita B den Mönch Michael festhalten können, während der Autor der vita A einstweilen noch als dubius oder incertus gelten muss.[4])

Die beiden vitae zeigen sachlich keinen nennenswerten Unterschied. Formell erscheint die vita A nur als eine Erweiterung der vita B. Biblische Citate der letzteren werden z. B. in der vita A einfach paraphrasiert.[5]) Oft nimmt diese einzelne Ausdrücke und bisweilen selbst ganze Sätze wortwörtlich aus jener herüber. In der umständlicheren Schilderung von klösterlichen Verhältnissen verrät sich vita A deutlich als eine spätere, zu monastischen Zwecken geschriebene Verherrlichung Theodors, der bekanntlich

---

1) Vgl. H. Omont, Inventaire Sommaire des manuscrits grecs de la bibl. nat., Paris 1888, Codd. Paris. Suppl. grec Nr. 274—76. 287. 288. 394. 402. 403. 408. 409. 412—16; Marin, Les moines de C. 441, 3.

2) Migne, P. G. 99, 113—232. Anfang: *Καὶ πᾶσι μὲν ἡδύς κτλ.*

3) Ibid. 233—328. Anfang: *Πολλοὶ μὲν τῶν ἁγίων κτλ.*

4) So wie bis jetzt die Verhältnisse liegen, ist eine Zueignung der vita A an Theodorus Daphnopates, wie dies Thomas (S. 22) thut, unbegründet. Insbesondere lässt sich aus den Worten *Θεοῦ τὸ δῶρον* am Schlusse der Hdschr. kein Beweis für Theodorus D. führen. Denn auf diese Weise liesse sich fast die gesamte byzantinische Litteratur Einem Theodorus zuschreiben, da *Θεοῦ τὸ δῶρον* ständige Unterschriftsformel in griechischen Hdschr. ist.

5) Vgl. z. B. vita B 244A: Qui cum in forma Dei esset etc. gegen vita A 124 D.

in den griechischen Klöstern Jahrhunderte hindurch als das Ideal eines Mönches gegolten hat.

Die vita B hingegen weist ihrerseits auf zwei ältere, aber verloren gegangene Biographien hin, deren eine von Schülern, die andere von Zeitgenossen Theodors in getragener, metrischer Form verfasst gewesen sei. Diesen gegenüber will nun sie den hochverehrten Heiligen zum allgemeinen und leichteren Verständnis in einfacher, prosaischer Sprache schildern.[1]) Die ausführlichen und sehr lebendigen Erörterungen, welche vita B bezüglich der Berechtigung der Bilderverehrung bringt, lassen für sie auf eine Entstehungszeit schliessen, die jenen Streitfragen noch nicht zu ferne lag. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Bemerkung des Verfassers der vita B, er habe den (im J. 868 verstorbenen[2]) Abt Nikolaus von Studion, den berühmten Schüler Theodors, noch gekannt.[3]) Die vita A kommt natürlich im Verlaufe von Theodors Leben auch auf den Bilderstreit zu sprechen, doch ist sie hiebei merklich kürzer und ruhiger als vita B. Eine Bemerkung aber, der Verfasser habe Nikolaus oder auch einen andern der Schüler Theodors persönlich gekannt, findet sich in vita A nicht, obwohl das bei dem hohen Ansehen, welches dieselben in der späteren Mönchswelt als Vertraute des grossen Studitenabtes genossen, sicherlich ebenso geschehen wäre wie bei vita B. Für beide vitae zusammen besitzen wir eine negative Bestimmung ihrer Abfassungszeit in ihrer einheitlichen Mitteilung, dass die irdischen Ueberreste Theodors 18 Jahre nach seinem Tode an dem Feste der Orthodoxie, also im J. 844, feierlich nach Konstantinopel überführt worden sind.[4]) Hiernach verbietet sich für sie ein Hinaufrücken über diesen Zeitpunkt.

Die Glaubwürdigkeit, welche den vitae Th. auf Grund ihrer Quellen zukommt, gewinnt sehr durch die Wahrnehmung, dass sie mit den Angaben, die Theodor selbst in seinen Schriften uns hinterlassen hat, jederzeit übereinstimmen. Doch bleibt immer noch zu beachten, was ein neuerer Biograph Theodors betont,[5]) dass nämlich dessen alte Biographen ihre Leser erbauen wollten

---

1) 233 Bsq.

2) Siehe Marin, De Studio coen. 58.

3) Diese persönliche Erinnerung des Verf. der vita B (293 A), namentlich aber seine Worte col. 233 A lassen ihn selbst auch als Studiten erscheinen.

4) 328. 232.

5) Thomas S. 35.

und aus diesem Grunde Licht und Schatten im Leben ihres Helden bald zu stark, bald zu schwach aufgetragen haben.

Indem wir noch auf die bereits erwähnten Constitutiones Studitanae [1]) hinweisen, auf die Encyclica Naucratii,[2]) worin dieser Schüler und Nachfolger Theodors allen Studiten dessen seligen Hingang meldet, sowie auf die Relatio de sanctis patriarchis Tarasio et Nicephoro,[3]) welche aus unbekannter Hand über Theodors zeitweilige Dissidien mit den genannten Patriarchen berichtet, nennen wir als die andern älteren Quellen, die uns für unsere Arbeit dienten, kurz folgende: Die Chronographie des Theophanes,[4]) die Chronik des Mönches Georgios [5]) und die vitae einiger Zeitgenossen Theodors, nämlich der Patriarchen Tarasius und Nicephorus von Konstantinopel, der Aebte Nikolaus von Studion, Nicetas von Medikion und Theophanes von Sigria.[6])

---

1) Siehe oben S. 7, 9.

2) Migne, P. G. 99, 1825—49. Die Encycl. Naucr. wurde in den Studitenklöstern alljährlich am Festtage des hl. Theodor, 11. Nov., nebst der Studianischen Klosterregel bei Tisch vorgelesen, vgl. Marin, De Studio coen. 126.

3) Migne, P. G. 99, 1849—53.

4) Ausgabe von C. de Boor, 2 t. Lipsiae 1883—85.

5) Ausgabe von E. de Muralto, Petropoli 1859. — Von andern byz. Chronisten, wie Leo gramm., Genesios, Cedrenos, Zonaras, glaubten wir für unsern Zweck absehen zu können, nachdem dieselben in den Abschnitten über Th.'s Zeit bald den Theophanes, bald den Georgios ausgeschrieben haben; vgl. Hirsch, Byzantinische Studien, Leipzig 1876, S. 98 f. 131 ff. 376. 379. 384, Krumbacher 345 f. 356.

6) Die vitae anderer Zeitgenossen Th.'s, wie solche z. B. von A. Ehrhard bei Krumbacher 193 f. 197 namhaft gemacht sind, boten, soweit sie mir überhaupt zugänglich waren, nichts Unbekanntes.

I. Kapitel.

Theodor in der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken.

§ 3.

Theodors Jugend und Erziehung.

Es war in der traurigen Zeit des ersten Bildersturmes, als Theodor in der griechischen Kaiserstadt das Licht der Welt erblickte.[1]) Das Jahr seiner Geburt ist nicht genannt. Indes ergibt sich uns als solches mit Sicherheit das J. 759, wenn wir die Mitteilung der beiden vitae, dass Theodor ein Alter von 67 Jahren erreicht hat, mit der Thatsache zusammenhalten, dass er im J. 826 aus dem Leben geschieden ist.[2])

Die Familie, der Theodor entsprosste, war reich und von edlem Geschlechte. Der Vater trug den Namen Photinus und war ein hoher kaiserlicher Zollbeamter, die Mutter hiess Theoktista. Wenn wir aus der Bemerkung, die der Biograph Michael zu dem Namen Photinus macht, einen Schluss ziehen dürfen, so stammte der Vater aus Athen. Er war, wie auch seine Gemahlin, streng rechtgläubig und ein treuer Verehrer der Bilder. Noch in bestem Mannesalter stehend, widmete er sich samt seiner ganzen Familie dem klösterlichen Leben.[3]) Aus einem Briefe Theodors an seine Mutter erfahren wir weiter, dass Photinus in den späteren Ver-

1) Vita B 236, A 117.
2) Vita B 321, A 225.
3) Vita B 236, A 116.

folgungen über zwei Jahre in Konstantinopel eingekerkert war und schliesslich auf eine Insel verbannt wurde, wo er starb. »Mit trefflichen Vorzügen des Körpers und Geistes hat er, die Zierde der Mönche, hohe Tugenden vereinigt, so dass mit seinem Tode die heilige Schar der Bekenner Christi einen würdigen Genossen und alle Gläubigen einen mächtigen Fürsprecher bei Gott erhalten haben.«[1]) Ueber Theoktista besitzen wir von Theodors Hand einen Brief, worin er sie in ihrer schweren Krankheit zur Ergebung in Gottes heiligen Willen aufmuntert und ihr, da er selber durch die Pflichten seines Vorsteheramtes von ihr fern gehalten werde, einen Priester zu schicken verspricht.[2]) Ferner erinnern wir an die bereits erwähnte, durch Wärme der Empfindung und schlichte Einfachheit gleich ausgezeichnete Trauerrede, worin der treue Sohn seiner kindlichen Liebe und Dankbarkeit gegen die auch von den Mönchen hoch verehrte Mutter ein herrliches Denkmal gesetzt hat.[3]) Als Schwester des heiligen Abtes Plato mag Theoktista von dieser Seite her vielfache Anregung erfahren haben zu dem christlichen Geiste, den sie in ihrem Hause zu pflegen wusste, wie auch zu dem strengen, abgetöteten Leben, das sie führte, nachdem sie sich von der Welt zurückgezogen hatte.

Theodor hatte drei Geschwister, zwei Brüder und eine Schwester.[4]) Letztere scheint bald nach Beginn ihres klösterlichen Lebens gestorben zu sein. Bezüglich eines jüngeren Bruders mit Namen Euthymius finden wir bei Theodor nur die Ermahnung, derselbe möge auch fernerhin den Möchianern gegenüber standhaft der göttlichen Wahrheit Zeugnis geben, so wie er es durch seine Erduldung der Geisselung bereits gethan habe.[5]) Mehr ist uns von dem anderen Bruder, dem Meloden und nachmaligen Erzbischof Josef von Thessalonich, bekannt. Wir werden seinem Namen in den möchianischen Wirren und im Bilderstreite öfter begegnen.[6])

---

1) Ep. II. 29. — Mit dieser ep. ist identisch ep. n. 280. Bei Migne, resp. Sirmond trägt der Brief die Adresse »An die Nonnen Megalo und Maria«, bei Mai fehlen diese Namen. Dem Inhalte nach (vgl. besonders den Schlusssatz!) können damit nur die Mutter Theodors und jene Verwandte gemeint sein, die zugleich mit ihr das Klosterleben erwählt hat (s. unten § 4).

2) Ep. I. 6.

3) Migne, P. G. 99, 884—901.

4) Vgl. ibid. 888 sq. vita B 241, A 121.

5) Ep. I. 1 (col. 908 A).

6) Hymnen von Josef s. bei Pitra, Analecta l. c. 381—99.

Die erste Erziehung und Bildung erhielt Theodor in seinem Vaterhaus. Dieselbe lag anfangs ausschliesslich in den Händen seiner edlen und verständigen Mutter. Frühe schon begann diese seinen religiösen Sinn zu wecken. Denn sie suchte ihre Kinder vor allem zu guten Christen heranzubilden, wie sie auch selber Gott eifrig diente mit Gebet und Betrachtung.[1]) So kam es, dass Theodor von Jugend auf die Beschäftigung mit Gott und göttlichen Dingen liebgewann. Wenn er dann seiner Mutter auch Einfachheit in der äussern Erscheinung und Liebe zur Abtötung nachrühmt, so dürfen wir annehmen, dass er diese Tugenden, welche er selbst später in so ausserordentlichem Masse in sich vereinigte, von ihr hat lieben und üben lernen. Sicherlich hat auch ihre grosse Mildthätigkeit gegen Kranke und Arme, deren sie nach altchristlicher Sitte an Festtagen immer einen zu Gast hatte, nicht ihren bildenden und erzieherischen Einfluss auf ihn verfehlt. Wie aber Theoktista mit ihrem Gemahl ihren Kindern in allem als herrliches Muster voranleuchtete, so sah sie auch streng darauf, dass die übrigen Hausgenossen in ihrem Verhalten ein gutes Beispiel gaben, und sparte nötigenfalls weder Mahnworte noch Strafen. Ebenso besass sie auch ihren Kindern gegenüber bei aller Zärtlichkeit, mit der sie dieselben liebte, doch Klugheit und Ueberwindung genug, um bei ihnen nach der Mahnung der heil. Schrift zur rechten Zeit auch die Rute zu gebrauchen.[2])

So hatte Theodor an seiner Mutter eine vortreffliche Lehrmeisterin christlicher Zucht und Sitte, wahrer Gottesfurcht und Frömmigkeit, und die Früchte einer solchen Schule des Charakters und der Gesinnung traten bald hervor, als die seines Geistes begann.

Mit dem achten Lebensjahr wurde Theodor von seinen Eltern bei einem Lehrer in Unterricht gegeben. Hier lernte er zunächst die allgemeinen Anfangsgründe kennen und schritt dann nach und nach zu den Klassen der Grammatik, Rhetorik, Dialektik und Philosophie empor. In allen diesen Fächern machte er gute Fortschritte. Besonders wird gerühmt, dass er die griechische Sprache schon als Jüngling vollständig in seine Gewalt bekam und sich frühzeitig im Dichten versuchen konnte. Sein ganzes Studium aber war geleitet von dem Ernst seiner häuslichen Erziehung, so dass er sogar von erlaubten Spielen und Belustigungen wegblieb. Wie

---

1) Vgl. ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μ. 884.
2) Ibid. 885—89.

er in seinem Umgang sorgfältig schlechte Kameraden mied, so hielt er sich auch bei seinem Studium, soweit es nur möglich war, gewissenhaft von allem fern, was schädlich sein konnte oder unnütz war. Ueberzeugt, dass die Rhetorik wohl die Sprache zu bilden und zu gestalten vermöge, aber keine mustergiltige Lehrerin der Tugend sei, suchte er seinen Charakter zu veredeln an den wahren, lauteren Quellen der Herzensbildung, indem er schon in seinen jungen Jahren mit bewunderungswürdiger Liebe und Ausdauer dem Gebete und der Lesung der hl. Schriften sich hingab. In der Philosophie pflegte er mit besonderem Eifer jenen Teil, der die ethischen, dogmatischen und apologetischen Wahrheiten enthielt. Dadurch erwarb er sich neben dem allgemeinen Wissen seiner Zeit auch gute theologische Kenntnisse.[1])

Ohne von den aufgeregten Zeitläuften in seinem Bildungsgang gestört worden zu sein, war Theodor in die Jahre gekommen, wo er sich für einen Beruf entscheiden musste. Als Sohn einer reichen und vornehmen Familie wäre es ihm, zumal bei seiner gediegenen Erziehung und grossen natürlichen Befähigung, ein Leichtes gewesen, irgend ein ehrenvolles Amt im Hof- oder Staatsdienst zu erlangen. Allein sein Sinn, der schon frühzeitig von der Welt abgekehrt war, stand auf Höheres, und so mag er mit Freuden ein Ereignis begrüsst haben, das die Neigung seines Herzens zum Ziel führte.

§ 4.

Theodors Eintritt in das Kloster.

Es war im Jahre 780, als nach dem Tode Leos IV. die Kaiserin Irene für ihren noch unmündigen Sohn Konstantin die Regierung des byzantinischen Reiches übernahm. Im Gegensatz zu ihrem Gemahl eine Freundin der Bilderverehrung, begann sie alsbald dieselbe zu fördern, wenn auch langsam und vorsichtig, weil sie das bilderfeindlich gesinnte Heer fürchten musste. Sie gab die Anfertigung von Bildern wieder frei und hob insbesondere die Ausnahmegesetze auf, welche gegen die bilderfreundlichen Mönche bestanden.[2])

1) Vgl. vita B 237 sq., A 117 sq.
2) Vgl. Hergenröther, Photius I. S. 245 ff.

Diese Aenderung der Dinge ermöglichte es dem bereits genannten Bruder Theoktistens, dem Abte Plato von Symbola, nach langer Zeit der Verborgenheit wieder einmal seine Verwandten in der Hauptstadt aufzusuchen. Hier erregte er, wie uns Theodor erzählt,[1]) durch sein heiligmässiges Leben bald allgemeines Aufsehen und entfachte auch in andern das Verlangen nach solcher Vollkommenheit, namentlich in seiner eigenen Schwester. Diese aber brachte es durch unermüdliche Bitten und kluge Ueberredung dahin, dass sich ihre ganze Familie samt drei Brüdern ihres Mannes entschloss, die Welt zu verlassen.[2]) Ihr bedeutendes Vermögen verteilte die Familie unter die Armen. Die Sklaven wurden freigelassen und überdies noch ein jeder mit besonderen Geschenken bedacht. Nur ein Landgut bei Sakkudion in Bithynien wurde zurückbehalten, weil es von nun an als Kloster dienen sollte. Bisher hatte es Boskytion geheissen, jetzt aber vertauschte es seinen Namen mit dem des genanntes Ortes.[3])

Hier also, fern vom Getriebe der Welt, wollten Theodor und die Seinen der Heiligung ihrer Seelen leben.[4]) Indes handelten sie nicht so thöricht, wie andere ihrer Zeit, wenn sie sich zum geistlichen Leben zurückzogen. Diese erbauten sich nämlich Klöster und Kirchen und glaubten dann, den ganzen Tross der Sklaven und ihre übrige Habe nach sich schleppend, auf eigene Faust, ohne Leitung eines erfahrenen Geistesmannes, die schwierigen und gefahrvollen Wege der Ascese wandeln zu können, »gestern Novizen, wie Theodor selbst dazu bemerkt,[5]) und heute schon Aebte«. Unserer kleinen Genossenschaft war es eine Herzensangelegenheit gewesen, einen erprobten Führer für ihr geistliches Leben zu gewinnen.[6]) Ihre Freude war daher nicht gering, als Abt Plato auf ihr inständiges Bitten sein Kloster verliess und sich ihnen zugesellte. Das erste, was er als Vorsteher von Sakkudion that, war

1) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλάτωνα* col. 820 sq. Vgl. auch Marin, Les moines de C. 29.

2) *Ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μ.* 889.

3) Vgl. vita B 241 sq., A 121 sq.

4) Bemerkt sei hier, dass Th.'s Mutter und Schwester, sowie eine Verwandte, die sich ihnen angeschlossen hatte, nicht mit den Männern im Kloster Sakkudion zusammenwohnten, sondern in einer nahe gelegenen Klause; vgl. *ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μ.* 892.

5) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 812. — In Byzanz und seiner Umgebung, wo die Klöster nach Hunderten zählten, konnte man dieses Verhalten bei den vielen Neustiftungen oft beobachten. Näheres siehe Marin, Les moines de C. 38 sqq.

6) Vgl. Theodors Gedanken über Klostergründungen in ep. II, 159.

die Neuerung, dass er unbedingt jede Art von weiblichen Tieren sowie von Dienstboten aus der neuen Niederlassung ausschloss, weil beides nach seiner Erfahrung die Quelle für so manche Missstände in den damaligen Klöstern bildete. Ebenso hielt er auch alles fern, was nur zu Handelsgeschäften und Gelderwerb dienen konnte.[1]) Weiter erfahren wir über die klösterliche Ordnung in Sakkudion nichts, doch muss sie eine sehr treffliche gewesen sein, da wir hören, dass bereits nach kurzer Zeit von allen Seiten Männer herbeieilten und um Aufnahme baten.[2])

Den Bau einer Kirche für das emporblühende Kloster überliess Plato der Sorge und Umsicht seines Neffen, welcher denn auch das ihm geschenkte Vertrauen rechtfertigte. Unter seiner klugen und energischen Leitung erstand in wenigen Jahren ein stattlicher Kuppelbau, dessen Inneres durch glänzende Decken- und Wandgemälde, besonders aber durch einen prachtvollen Mosaikboden die Augen aller, die den Tempel betraten, fesselte und entzückte.[3]) Auch sonst besass Plato in den vielen Geschäften, welche seine Stellung als Abt, zumal in einem neugegründeten Kloster, mit sich brachte, an Theodor eine feste Stütze und einen treuen, ihm gleich gesinnten Berater, wofür dieser aber jedes Lob mit der bescheidenen Bemerkung abweisen will, »dass es dem Sohn nicht mehr als geziemend sei, in allem dem Vater ähnlich zu werden und ganz sich ihm zu überlassen«.[4])

Von dieser Ueberzeugung durchdrungen, gab sich Theodor rückhaltlos der Führung seines Oheims hin. Es schien, als kenne er keinen eigenen Willen, so stand er ganz zu dessen Verfügung, bereit, jedem Wink desselben auf der Stelle zu folgen. Mit grösster Gewissenhaftigkeit offenbarte er ihm sein tägliches Leben.[5]) Die Arbeiten, welche ihm aufgetragen wurden, verrichtete Theodor pünktlich und genau. Mit Vorliebe suchte er solche Dienste, womit eine gewisse Erniedrigung verbunden war. Sah er, dass ein Mitbruder aus Krankheit oder irgend einem andern Grunde seinen Obliegenheiten nur schwer oder gar nicht nachzukommen vermochte, so war es ihm eine besondere Freude, sich gefällig zeigen zu können. Um aber dann nicht seine eigenen Pflichten zu vernach-

1) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 824; Marin, Les moines de C. 42 sq.; P. J. Pargoire, Une loi monastique de St. Platon (in der byz. Zeitschrift v. Krumbacher, 1899, 98—101).

2) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 825 D; vita B 248.

3) Vita B 244, A 125.

4) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 825 C.

5) Vgl. hiezu S. Basilius, Migne P. G. 31, 985.

lässigen und doch die nötige Zeit herauszubringen, entzog er sich selbst den Schlaf. Dabei war er so bescheiden gegen jedermann, auch gegen den geringsten der Mönche, dass ihn alle liebgewannen. Besonders aber schätzte man ihn wegen seiner grossen Frömmigkeit. Bei den gemeinsamen Andachtsübungen war Theodor der erste, der sich in der Kirche einfand, und der letzte, der wegging. Im Gebet selber schien er alles um sich her vergessen zu haben, und ein strahlender Glanz auf seinem Antlitz verriet die Glut der Andacht, die in seinem Herzen brannte. Bezüglich des Fastens und anderer Werke der Abtötung lehrte Plato seinen Neffen die richtige Mitte einhalten. Darum verband dieser nicht nur in seinem eigenen Leben Strenge und Milde in vernünftiger Weise, sondern drang auch später bei seinen Mönchen immer darauf. Oft ass Theodor, wie seine Biographen erzählen, von den vorgesetzten Speisen, nur um jedes Haschen nach eitlem Lobe zu vermeiden.[1])

Es war aber nicht allein das Wort und Beispiel Platos, wonach Theodor sich bildete, er ging auch fleissig bei den Vätern in die Schule. Tag und Nacht studierte er deren Leben und Schriften. Dabei hatte er aber nicht so sehr die Bereicherung mit theologischen Kenntnissen im Auge, als vielmehr die Vervollkommnung seines Lebens. Darum schätzte er besonders die ascetischen Schriften des hl. Basilius, die er immer wieder vornahm und las.[2]) Seine Lieblingslektüre scheinen dann noch Johannes Chrysostomus[3]) und Gregor von Nazianz[4]) gewesen zu sein. Höher aber als jede andere Lesung stellte er die der hl. Schrift, insbesondere der Propheten und des Neuen Testamentes. Seine Werke geben auf allen Seiten Zeugnis, dass er dieselbe nicht nur sehr gern gelesen, sondern auch viel und oft betrachtet hat.

Im J. 787 oder 88 wurde Theodor auf Veranlassung seines Oheims von dem Patriarchen Tarasius in Konstantinopel zum Priester geweiht.[5]) Von da ab kannte der Eifer Theodors in der

1) Vita B 241, A 121.

2) Ibid. 245, 128. In ep. I. 4 (col. 921 C) bezeichnet Th. den hl. Basilius als den *κορυφαιότατος τῶν πατέρων*; vgl. auch Th.'s *ἰαμβοι* Nr. LXVI, col. 1797, sowie seinen Hymnus bei Pitra, Analecta sacra I, 346.

3) Vgl. or. IV, 709; *ἴαμβοι* LXXII, 1800; Pitra l. c. 358; Christ l. c. 102.

4) Vgl. *ἰαμβοι* LXVII, 1797; Pitra l. c. 351.

5) Die Synopsis chron. Sirmondiana (Migne P. G. 99, col. 79 B), A. Fr. Gfrörer (Geschichte der christl. Kirche, Stuttgart 1884, III. 176), Marin (De Studio

Heiligung seiner selbst, wie auch seiner Mitbrüder keine Grenzen mehr. Unter den Mönchen, welche sich besonders an ihn anschlossen, werden uns vor allem seine leiblichen Brüder Josef und Euthymius genannt, ferner Athanasius, Naukratius, Antonius und Timotheus.[1]) Es dauerte aber nicht lange, so unterstellten sich sämtliche Bewohner von Sakkudion seiner geistlichen Leitung.

Eines Tages wurde Plato von einem so heftigen Fieber befallen, dass er seinen Tod nahe glaubte. Er liess deshalb alle Mönche, es waren deren nahezu hundert geworden, zusammen kommen und befahl, einen Nachfolger für ihn aufzustellen. Die Wahl fiel, wie vorauszusehen war, auf Theodor. Voll Freuden trat Plato seinem Neffen die Abtswürde ab, die ihm bei seinem Alter schon längst zu einer schweren Bürde geworden war. Nach seiner Genesung nahm er sein früheres Leben als Rekluse[2]) wieder auf, zunächst hier in Sakkudion und später in Studion. Theodor war bei seiner Erhebung zum Abte 35 Jahre alt. Dieselbe fällt also in das J. 794.[3])

II. Kapitel.

Die Stellung Theodors in den möchianischen Wirren.

§ 5.

Theodors erster Zusammenstoss mit dem Cäsaropapismus und seine Verbannung.

Es mag vielleicht schon aufgefallen sein, dass bisher noch mit keinem Worte eines hochwichtigen Ereignisses der letzten Jahre gedacht wurde, nämlich der Nicänischen Synode von 787.

coen. 29, 5) verlegen die Priesterweihe Th.'s in das J. 784. Th. selbst sagt jedoch in ep. I. 38 col. 1045 A B, dass er dieselbe nach der Nic. Synode, also frühestens 787 oder 88, empfangen hat.

1) Vita B 244, A 128.

2) Siehe hierüber Marin, Les moines de C. 57.

3) Vita B 248 sq., A 129 sq.

Wohl erfuhr Theodor ihren näheren Verlauf auf's genaueste, da sein Oheim Plato daran teilgenommen hatte, und zwar mit dem Ehrensitze neben dem Patriarchen Tarasius,[1]) doch blieb er persönlich überhaupt von allen öffentlichen Vorgängen seiner Zeit unberührt bis zum Jahre 795.

Damals sass Konstantin VI. auf dem byzantinischen Thron. Er war seit 788 mit der Armenierin Maria aus Amnia vermählt. Seine Ehe war jedoch keine glückliche, wie er ja auch dieselbe mehr aus Zwang von seiten seiner Mutter Irene, als aus freier Neigung eingegangen hatte.[2]) Im Januar des Jahres 795 verstiess er seine Gemahlin und zwang sie, in ein Kloster zu gehen.[3]) Zugleich liess er das Gerücht verbreiten, sie habe ihn vergiften wollen, allein er fand wenig Glauben. Als er den Patriarchen Tarasius um seine Zustimmung zu einer zweiten Heirat ersuchen liess, erklärte dieser, in keinem Fall eine neue Ehe gestatten zu können, selbst wenn die in Umlauf gesetzten Reden von einem Vergiftungsversuch Marias auf Wahrheit beruhen würden.[4]) Auch vor dem Kaiser blieb Tarasius bei seiner Erklärung stehen und untersagte ihm für den Fall der Wiederverheiratung die Teilnahme am heiligen Opfer. Aehnliche Vorstellungen machte auch der sonst beim Kaiser beliebte Syncellus Johannes, indes vergebens.[5]) Konstantin hatte eine Hofdame seiner Mutter, namens Theodota, welche eine Verwandte Platos und Theodors war,[6]) zu seiner zweiten Gemahlin ausersehen und erhob sie noch im Sommer desselben Jahres zur Augusta. Die kirchliche Einsegnung ward, da sich Tarasius, dem sie der Sitte gemäss zugekommen wäre, nicht dazu herbeigelassen hatte, durch den Priester Josef vorgenommen, welcher Oekonom d. i. Verwalter der Einkünfte an der Hauptkirche war.[7]) Doch geschah dies, wie wenigstens Theodor sicher annehmen zu dürfen glaubte, nicht im Auftrage des Patriarchen, womit jener sich später ausreden wollte, sondern aus eigener höfi-

1) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 828; vita B 240, A 120 sq.; vita Theoph. Sigr. bei de Boor, Theoph. Chronogr. II, 9.

2) Vgl. Theoph. Chronogr. I, 463; siehe auch ep. I. 38, 989.

3) Damit begannen jene unheilvollen Wirren in der byzantinischen Kirche, die man nach dem Worte *μοιχεία* (Ehebruch) kurzweg als die »möchianischen« bezeichnet.

4) Vita Tar., Acta SS. Febr. III, 583 sq.

5) Ibid. 585.

6) Vgl. vita B 253.

7) Vita B 252, A 137.

scher Dienstbeflissenheit. Die Hochzeitsfeierlichkeiten dauerten einen ganzen Monat hindurch, und auch an ihnen nahm Josef teil.[1])

Es wäre nun die Pflicht des Patriarchen gewesen, mit kirchlichen Strafen gegen die Ehebrecher und den Priester Josef einzuschreiten. Allein Tarasius glaubte mit dem Verbieten der neuen Ehe und mit seinem Fernbleiben von ihrer Schliessung genug gethan zu haben und nicht weiter gehen zu dürfen, um nicht den Zorn des Kaisers herauszufordern und Verwirrung in die eben erst mit Mühe geordneten kirchlichen Verhältnisse zu bringen. Er hielt sich an die in Byzanz traditionelle »Oekonomie« und übte duldsame, rücksichtsvolle Dissimulation.[2])

Allein die Aebte von Sakkudion und ihre Mönche massen dem Verhalten Konstantins eine andere Bedeutung zu. Sie betrachteten seinen Schritt als einen neuen Vorstoss des seit Jahren in den Hof- und Regierungskreisen herrschenden cäsaropapistischen Systems, welches uns Theodor kurz, aber treffend charakterisiert, wenn er sagt: »Weltliches und Geistliches unterschieden sie nicht, sondern alles galt ihnen gleich.« [3]) Furchtlos rügten Plato und Theodor die schwere Schuld des »neuen Herodes« und beklagten es tief, dass Tarasius nicht gleich dem Täufer Johannes energisch gegen ihn auftrete.[4]) Ja, sie gaben selbst die kirchliche Gemeinschaft mit dem Patriarchen auf, weil er diese mit dem ehebrecherischen Kaiser fort unterhalte, die Einkleidung der Kaiserin Maria als Nonne gestattet und den Oekonom Josef die Trauung habe vollziehen lassen.[5]) Vergebens waren die Bemühungen des Hofes, die Aebte von Sakkudion für sich zu gewinnen. Anfangs verhandelte der Kaiser durch ihm ergebene Mönche und Höflinge, ohne dabei näher hervorzutreten.[6]) Allein Theodor erklärte, dass er in Rücksicht auf die göttlichen Gesetze die Handlungsweise des Kaisers in keinem Falle billigen könne, ungeachtet der scheinbaren Zustimmung des Patriarchen. Denn er halte dafür, dass nichts zu dulden sei, was gegen ein göttliches Gebot gehe, möge auch was immer für eine Strafe, ja selbst der Tod auf einem solchen

---

1) Vgl. ep. I. 22. 25; Theoph. Chronogr. I, 470.
2) Vgl. vita Tar. l. c. 585; relatio de Tar. et Nic. l. c. 1850 sq.
3) Ep. I, 1 (905 D).
4) Vgl. ep. I, 31. II, 218; vita B 137, A 252; relatio de T. et N. 1852.
5) Theoph. Chronogr. I, 470; relatio de T. et N. 1852.
6) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 829.

Einspruch stehen. In diesem Falle dürfe er sogar den Bischof zurecht weisen, wenn er gegen das Recht entscheide, wie dies die Beispiele von Daniel und den beiden lüsternen Alten, von Joab und David, von Jethro und Moses, von Johannes und Herodes lehrten.[1]) Nun kam die neue Kaiserin Theodota selbst nach Sakkudion und suchte durch reiche Geschenke und beredte Schilderung der Vorteile ihrer Heirat für die ganze Verwandtschaft Theodor und Plato umzustimmen. Allein alle Mühe war umsonst, und auch ein letzter Versuch des Kaisers selbst brachte keine Aenderung in der Gesinnung der beiden Männer hervor. Konstantin begab sich nämlich unter dem Vorwande, die warmen Bäder bei Sakkudion gebrauchen zu wollen, in jene Gegend und erwartete nun, dass die beiden Aebte ihm nach byzantinischer Sitte ihre Aufwartung machen würden. Aber kein Bewohner des Klosters liess sich sehen. Da ergrimmte der Kaiser, dem inzwischen auch gemeldet worden war, dass Theodors und Platos Beispiel bei anderen Priestern und Mönchen zu wirken beginne, und schickte zwei Offiziere seiner Leibwache ab, welche Plato nach Konstantinopel bringen, Theodor und die übrigen angeseheneren Mönche geisseln und in die Verbannung abführen sollten. Zugleich erliess er ein Edikt, wonach keinem der Verbannten, auch nicht in Klöstern, Aufnahme gewährt werden durfte.[2])

Plato wurde in Konstantinopel zu strenger Haft verurteilt, die er in einer innerhalb des kaiserlichen Palastes befindlichen Zelle unter der Obhut eben jenes Geistlichen verbringen musste, welcher die ehebrecherische Verbindung des Kaisers eingesegnet hatte. Verwandte und einige Hofbischöfe hofften dem angesehenen Abt eine Billigung der neuen Ehe ablocken zu können. Allein Plato blieb standhaft, gestärkt und getröstet durch feurige Briefe seines Neffen.[3])

Theodor wurde mit noch zehn seiner Genossen unter militärischer Eskorte nach seinem Bestimmungsort Thessalonich abgeführt.[4]) Der Weg ging zunächst westwärts von Sakkudion nach Lampsakos. In den Dörfern, durch die er führte, umringten

---

1) Vgl. ep. I, 4. 5.

2) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 829; vita B 253, A 140; Theoph. Chronogr. I, 470.

3) Ep. I. 1, 2, 3; *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 832.

4) Vita B 253, A 140. Unter den Leidensgefährten Th.'s war auch sein Bruder Josef, vgl. ep. I. 1. 2.

stets zahlreiche Scharen Neugieriger die Mönche, da der Ruf von ihrer unerschrockenen und furchtlosen Haltung gegenüber dem Kaiser überallhin sich verbreitet hatte.[1]) Unterwegs war der Zug mit andern Mönchen zusammen getroffen, die ebenfalls aus ihrem Kloster vertrieben worden waren. Mit besonderer Freude aber erwähnt Theodor, dass er im Flecken Paula in einer Bauernhütte heimlich eine ganze Nacht hindurch mit seiner Mutter und dem Abte Sabbas von Studion[2]) beisammen sein konnte. Wie Theoktista schon bei Vertreibung ihrer Angehörigen in wahrhaft heldenmütiger Weise zur Ausdauer ermahnt hatte, so war sie jetzt in besorgter mütterlicher Liebe, die uns an den Geist christlicher Mütter aus den ersten Zeiten der Kirche erinnert, an diesen Ort, wo die Verbannten durchkommen mussten, vorausgeeilt, um noch einmal Mut und Trost zuzusprechen.[3]) Nach dreitägigem Aufenthalt in Lampsakos ging es zu Schiff hinüber nach Lemnos. Von dort gelangte man in zwölfstündiger Fahrt an das chalkidische Vorgebirge Kanastron und über Pallene in den Hafen von Thessalonich. Die Ankunft erfolgte am Feste Mariä Verkündigung 797. Am östlichen Thore der Stadt wurden die Verbannten von Leuten des Stadtpräfekten empfangen und sogleich zu ihm geführt. Dieser begrüsste sie freundlich, wie Theodor sagt, und liess sie zum Erzbischof geleiten, der sie ebenfalls gut aufnahm. Am nächsten Morgen wusste man die Mönche unter einem Vorwande geschickt von einander zu trennen, so wie es der Kaiser befohlen hatte.[4])

Theodors Beschäftigung in Thessalonich bildete neben der Lektüre von Martyrerakten vornehmlich das Studium des Propheten Isaias.[5]) Einen grossen Teil der Zeit füllte er mit Briefschreiben aus. Leider sind uns aus diesem ersten Exil Theodors nur die drei Briefe an seinen Oheim erhalten. Diese geben Zeugnis für die ausserordentliche Liebe und Verehrung, mit welcher Theodor zu seinem geistlichen Vater aufblickte, wie auch für die felsenfeste Treue, mit der er für die Sache des göttlichen Rechtes selbst in den Tod zu gehen bereit war.[6])

1) Vgl. ep. I, 1.
2) Vgl. Marin, De Studio coen. 25.
3) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μ.* 893—96.
4) Vgl. ep. I, 3.
5) Ep. I, 2.
6) Ep. I, 1. 3. Die vitae Th. (B 256, A 141) berichten, dass er auch an den Papst geschrieben habe, von dem er dann in einem Antwortschreiben wegen seines klugen und mutigen Verhaltens belobt und darin bestärkt worden sei. Doch

§ 6.

Berufung Theodors zum Abt von Studion.

Das Exil Theodors zu Thessalonich währte nicht lange. Im Jahre 797 gelang es der Kaiserin Irene, ihren Sohn zu entthronen und sich in den uneingeschränkten Besitz der Herrschaft zu setzen. Konstantin wurde von den mit seiner Mutter verschworenen Grossen gefangen genommen und geblendet.[1]) Sogleich liess man Plato, der jetzt allgemein als Martyrer gefeiert wurde, frei und rief die übrigen Mönche aus der Verbannung zurück. Dem über Byzanz heimkehrenden Theodor wurde dort ein besonders ehrender Empfang zu teil, indem die Kaiserin und der Patriarch, begleitet von grossen Volksscharen, ihm feierlich entgegen zogen. Tarasius söhnte sich durch die Absetzung des Oekonomen Josef mit den Mönchen aus und hiess deren Verhalten ausdrücklich gut.[2])

Sakkudion erhielt nun infolge des hohen Ansehens, das Theodor durch seine heroische Haltung sich erworben hatte, von allen Seiten her kräftigen Zuwachs, so dass der frühere Personenstand rasch überholt wurde. Indes wurde die herrlich aufblühende Niederlassung schon nach kurzer Zeit, im Jahre 798, derart von umherstreifenden Arabern beunruhigt und gefährdet, dass sich die Mönche nach Konstantinopel zurückziehen mussten. Mit Freuden begrüssten Irene und Tarasius die Anwesenheit des gefeierten

scheint dies eine Verwechslung mit Thatsachen der zweiten Verbannung zu sein, aus welcher wir wirklich solche Briefe besitzen. Unsere Vermutung ist um so wahrscheinlicher, als die vitae von diesem späteren Briefwechsel zwischen Theodor und dem Papste nichts wissen.

1) Vgl. ep. I, 31; vita B 256, A 141; Theoph. Chronogr. I, 468 sq.; Georg. mon. Chronicon 670. — Wenn F. Chr. Schlosser (Geschichte der bilderstürmenden Kaiser, Frankfurt a. M. 1812, S. 327 ff.) durch eine Reihe von Citaten feststellt, dass Konstantin nicht sogleich nach der Blendung gestorben ist, obwohl dieselbe absichtlich mit besonderer Grausamkeit ausgeführt worden war, so hat er damit wohl Recht, doch lässt sich die Zeitbestimmung seines letzten Citates, wonach Konstantin erst gegen 820 gestorben wäre, nicht aufrecht erhalten. Denn Theodor bemerkt in einem Brief aus dem J. 808, dass der Leib Konstantins vom Kaiser Nicephorus (also in den Jahren 803—8) seiner rechtmässigen Gemahlin zurückgegeben wurde. Ebendaselbst erfahren wir auch, dass später Theodota als Ehebrecherin gebrandmarkt und ihr Kind nach römischem Recht enterbt wurde. Vgl. ep. I, 31.

2) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 833 sq.; ep. I, 21.

Abtes und hätten es gerne gesehen, wenn er für immer in der Hauptstadt geblieben wäre. Aus diesem Grunde machte ihm die Kaiserin alsbald den Vorschlag, die Leitung des unter Konstantin verödeten und immer noch verwaisten Klosters Studion zu übernehmen, welches innerhalb der Stadt lag und in seinen ungeheuren Räumlichkeiten damals nur zwölf Mönche beherbergte.[1]) Allein es kostete viele Bitten, bis Theodor, der die Nähe des kaiserlichen Hofes und überhaupt den Aufenthalt in der Stadt scheuen mochte, sich dazu herbeiliess.[2]) Schliesslich übernahm er aber doch die Abtswürde von Studion, ohne indes Sakkudion aufzugeben, wofür er wohl, als wieder ruhigere Zeiten gekommen waren, einen der älteren Mönche als Abt aufstellte.[3])

Auch nach Studion lockte nun der gute Klang des Namens Theodor Männer aus allen Klassen der Gesellschaft, so dass es rasch in die Reihe der angesehensten Klöster seiner Zeit emporstieg. Die Zahl seiner Bewohner belief sich schon nach wenigen Jahren auf 700—1000.[4]) Doch wurden die Verhältnisse von Studion nur zu bald in ihrer günstigen Entwickelung gehemmt. Jm Jahre 801 suchte nämlich Irene durch Aufhebung lästiger Abgaben die allgemeine wirtschaftliche Lage zu bessern. Theodor hat aus diesem Anlass einen sehr überschwänglichen Brief an Irene geschrieben, worin er die wohlthätigen Wirkungen des neuen Steuergesetzes für das Volk in anschaulicher Weise schildert.[5]) Allein in den Hofkreisen scheint der kaiserliche Erlass nicht günstig aufgenommen worden zu sein. Schon im folgenden Jahre brach eine Palastrevolution aus, durch welche Irene gestürzt und der Finanzminister Nicephorus auf den Thron gehoben wurde.[6]) Dieser Wechsel in der Reichsregierung hatte für die Studiten zunächst keine schlimmen Folgen. Erst als hiezu auch ein Wechsel der kirchlichen Regierung kam, zeigten sich dieselben.

---

1) Studion war nämlich ein sog. *μοναστήριον βασιλικόν*, worüber der jeweilige Kaiser eine Art Jurisdiktion und Patronat besass. Cfr. Marin, Les moines de C. p. 44.

2) Vita B 256 sq., A 141 sq.

3) Vgl. vita B 241; ep. II. 31, 127; ep. n. 205, 224.

4) Vgl. vita B 260, A 145; Theoph. Chronogr. I, 481; vita Nicolai, Acta SS. Febr. I, 647.

5) Ep. I, 7; vgl. Theoph. Chronogr. I, 475.

6) Theoph. Chronogr. I, 476 sq.; Schlosser 336f.

§ 7.

Erneuter Streit und abermalige Verbannung.

Am 25. Februar 806 starb der Patriarch Tarasius.[1]) Kaiser Nicephorus richtete alsbald bezüglich der Besetzung des erledigten Patriarchalstuhles an die Bischöfe und den Hofklerus, sowie auch an Plato und Theodor Anfragen, welche Persönlichkeiten sie hiezu für würdig und geeignet hielten.[2]) Ersterer scheint geradezu seinen Neffen Theodor vorgeschlagen zu haben,[3]) während letzterer einen Namen nicht nannte, sondern nur im allgemeinen antwortete, es möge ein in Wort und That gleich ausgezeichneter Mann gewählt werden, der von einer Weihestufe zur anderen emporgestiegen und in allem wohl bewährt sei. Diese Bedingungen fanden sich in Theodor selbst aufs vollkommenste erfüllt, und vielleicht sollten seine weiteren Worte, »der zu Erwählende muss die Menge überstrahlen, wie die Sonne die Sterne«, den Kaiser noch deutlicher auf ihn aufmerksam machen.[4]) Allein so nahe es lag, den bei Volk und Klerus hochgeachteten und beliebten Abt durch die Patriarchenwürde auszuzeichnen, so wenig passte zu den kirchenpolitischen Plänen der Hof- und Militärkreise ein Mann von der unbeugsamen Festigkeit in Wahrung kirchlichen Rechtes und kirchlicher Freiheit, wie es Theodor war. Der Kaiser erhob deshalb mit Zustimmung mehrerer Bischöfe den früheren Staatsbeamten Nicephorus, welcher damals ein grosses Spital in Byzanz leitete, auf den Patriarchalstuhl. Dieser Mann besass zwar die zum bischöflichen Amte erforderliche Bildung und Sittenreinheit, aber trotzdem wollten ihn die Studiten nicht anerkennen, weil er noch Laie war und sie gerade dem Umstande, dass die letzten Patriarchen unmittelbar vom weltlichen Stande zur höchsten geistlichen Würde des Reiches erhoben worden waren, viel Schuld an den kirchlichen Missständen gaben.[5])

---

1) Hergenröther, Photius I, 260f.

2) Vgl. vita Niceph., Acta SS. Mart. II, 298.

3) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 837 B; ep. I, 25 (989 C).

4) Ep. I, 16.

5) Vgl. ep. I, 53; vita Niceph. 708 sq. Siehe auch A. Ehrhard, Der hl. Nicephorus, Patriarch von Konstantinopel, im Freiburger K.-L. 2. Auflage. IX. 249 ff.

Schon gedachte der Kaiser die widerspenstigen Mönche aus der Stadt zu vertreiben, und Theophanes berichtet, dass nur die Vorstellungen, die Wahl des Patriarchen werde durch die Entvölkerung eines so grossen und angesehenen Klosters wie Studion gehässig werden, ihn davon abbrachten.[1]) Er begnügte sich darum mit einer längeren Inhaftierung der beiden Studitenäbte, wahrscheinlich bis nach der Inthronisation des Nicephorus, wo dann Theodor und seine Mönche ihren Widerstand als nutzlos von selbst fallen liessen.[2]) Wenigstens beruft sich dieser später in einem Schreiben an den Patriarchen Nicephorus ausdrücklich darauf, dass er ihn seit dem Tage, wo er von seinem Stuhle Platz genommen, anerkannt und dies auch öffentlich bekundet habe.[3])

Doch wurde das Verhältnis der Studiten zum neuen Patriarchen bald gestört. Im J. 806 stellte nämlich der Kaiser an diesen das Ersuchen, er möge den abgesetzten Oekonom Josef wieder zur Ausübung dieser seiner Würde sowie seiner priesterlichen Rechte zulassen. Nicephorus gab dem Verlangen nach. Eine Versammlung von Bischöfen und Mönchen, zu welcher auch unser Abt geladen gewesen war, hatte die Rehabilitation Josefs für zulässig erachtet, und so mag er sich in Erwägung der schlimmen Folgen einer Abweisung des kaiserlichen Wunsches für berechtigt gehalten haben, »Oekonomie« walten zu lassen. Anders dagegen Theodor und sein Kloster.[4])

Dieser hatte schon in der Synode eine Erklärung gegen Josef abgegeben[5]) und richtete Tags darauf ein ehrerbietig gehaltenes Schreiben an den Patriarchen, worin er diesen dringend bat, den abgesetzten Priester Josef nicht zum Dienste im Heiligtum zuzulassen. Wohl sei er kein prinzipieller Gegner der »Oekonomie«, aber im vorliegenden Falle könne er eine solche absolut nicht gutheissen. Es werde aus einer Rehabilitation Josefs sicher ein grosses Schisma in der byzantinischen Kirche entstehen, und der Patriarch möge daher als guter Hirte lieber das eine Schäflein vom Opfern fernhalten, als dass die ganze Kirche von dessen

1) Theoph. Chronogr. I, 481.
2) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 837.
3) Ep. I, 25. 30.
4) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 837; vita B 265, A 156; relatio de T. et N. 1852.
5) In ep. I, 43 präcisiert Th. diese Erklärung (nach einem Kanon des heil. Basilius) also: Josef solle sich vom Zelebrieren enthalten, könne aber in seine Oekonomenwürde wieder eingesetzt werden.

Räude angesteckt werde.[1]) Der Brief blieb unbeantwortet.[2]) Nun enthielten sich Theodor und seine Mönche jedes weiteren Wortes in dieser Angelegenheit, mieden aber gewissenhaft die kirchliche Gemeinschaft mit dem rehabilitierten Priester Josef und dem Patriarchen.

So ruhte die Sache zwei Jahre lang. Sein Stillschweigen während dieser Zeit rechtfertigte Theodor später damit, dass er nicht mit der bischöflichen Würde bekleidet gewesen sei und darum keine Befugnis, noch weniger die Verpflichtung zur öffentlichen Missbilligung gehabt habe.[3]) Es war nicht Furcht, was ihn zu seinem Verhalten bewog, sondern er folgte hierin, wie er selbst sagt, den Vätern, die ebenfalls unter gewissen Umständen »Oekonomie« übten, d. h. von der strengen Rechtsforderung abstanden, um den Unverständigen kein Aergernis zu geben, aber doch durch ihr Nachgeben gleich dem Schiffer, welcher auch hie und da mit dem Steuer nachgeben muss, ihr Ziel erreichten.[4])

Im Jahre 808 kam das Verhalten der Studiten an die Oeffentlichkeit. Eines Tages richtete nämlich der Staatssekretär an den inzwischen zum Erzbischof von Thessalonich emporgestiegenen Bruder Theodors, Josef, die bündige Anfrage, warum er mit dem Hofe und dem Patriarchen keine kirchliche Gemeinschaft pflege. Dieser erwiderte offen, er habe nichts gegen die Kaiser (gemeint sind Nicephorus und sein zum Kaiser gekrönter Sohn Staurakius), nichts gegen den Patriarchen, wohl aber gegen den Oekonom, welcher die Ehebrecher eingesegnet habe und deshalb durch die heiligen Kanones seines Amtes entsetzt sei. Hierauf erfolgte vom

1) Ep. I, 30. — Hier können wir es uns nicht versagen, auf die Willkürlichkeit hinzuweisen, mit der Schlosser gewisse Quellen auszulegen beliebt. So lässt derselbe (l. c. S. 359) den Abt Theodor im vorstehend erwähnten Brief die Unzulässigkeit der Rehabilitation des Josef auf eine Weise begründen, dass dadurch der Studitenabt im schlimmsten Licht des Ehrgeizes und Hochmutes erscheint, während der Brief selbst wesentlich anders lautet. Durch diese Interpretationsweise lässt sich dann auch der Vorwurf gewinnen, den Schlosser (S. 313) gegen Th. erhebt, als »habe derselbe, wie manche Scheinfromme, wenn vom Handeln die Rede war, seinen Grundsätzen Schande gemacht«.

2) Vgl. ep. I, 25 (col. 988 D).

3) Ibid. col. 989 D.

4) Ep. I, 31; vgl. auch ep. I, 24. In ep. I, 49 unterscheidet Th. zwischen temporärer und perpetueller »Oekonomie«. Für letztere führt er als Beispiel an das Zugeständnis des hl. Athanasius an die Lateiner, statt »hypostasis« den Terminus »persona« gebrauchen zu dürfen, für erstere die Haltung des hl. Paulus in der Beschneidungsfrage.

Hofe die Antwort: »Unsere frommen Kaiser bedürfen deiner nicht, weder in Thessalonich, noch anderswo.« [1]) Man hatte schon früher die Erhebung Josefs auf den erzbischöflichen Stuhl von Thessalonich ungern gesehen, jetzt ergriff man sogleich die günstige Gelegenheit, den missliebigen Studiten von seiner Stelle zu entfernen.[2]) Nach aussen gab man als Grund an, dass er in der Kirche von Studion Messe gelesen habe.[3])

An den Briefen, die Theodor nun bald zur Verteidigung, bald zur Belehrung an Kleriker und Laien schrieb, müssen wir die Schärfe und Konsequenz bewundern, mit der er seinen Standpunkt gegen die »Verächter der kirchlichen Gesetze« zu rechtfertigen wusste. Vor allem betont er wiederholt, dass er es nicht mit dem Kaiser oder dem Patriarchen zu thun habe, sondern nur mit dem Oekonomen Josef. Dieser sei, weil er die ehebrecherische Verbindung eingesegnet habe, aus verschiedenen Gründen abgesetzt. Einmal ergebe sich seine Verurteilung aus dem VII. Kanon des Konzils von Neocäsarea, welcher den Priestern die Teilnahme am Hochzeitsmahle der Bigami verbiete. Nun sei aber eine zweite Ehe nicht unerlaubt und von Gott verboten, wie die eines Ehebrechers, und doch sei Josef bei der Hochzeit eines solchen volle dreissig Tage hindurch Gast gewesen.[4]) Und nicht nur das, er habe sogar den Ehebrechern und Unreinen bei ihrer Vermählung den Siegeskranz der Jungfräulichkeit aufgesetzt.[5]) Dazu komme, dass er durch den Gebrauch der gewöhnlichen Trauunsgebete bei Einsegnung der ehebrecherischen Verbindung die göttliche Person Christi herabgewürdigt und eine schwere Blasphemie gegen den

---

1) Vgl. ep. I, 31.
2) Vgl. ep. I, 23. 43.
3) Ep. I, 48.
4) Ep. I, 21.
5) Ep. I, 22. Anderwärts (ep. I, 50) erklärt Theodor, dass die Bekränzung bei der Trauung nur solchen Brautleuten zukomme, welche sich zum erstenmal vermählen, um anzudeuten, dass sie noch rein und unbefleckt seien. Darum dürfe auch an deren Hochzeitsmahl jeder Priester teilnehmen. Die zweite Ehe sei zwar geduldet nach dem Wort des Apostels 1. Kor. 7. 9, aber, weil aus der Unenthaltsamkeit hervorgehend, von den Vätern mit einer gewissen Busse belegt worden. Deshalb dürfe auch der Priester die Bigami nicht bekränzen, weil diese, als von der Begierlichkeit besiegt, einer solchen Auszeichnung nicht würdig seien. Erst nachdem die Bigami die ihnen auferlegte Busse geleistet hätten, dürfe er sie nach einem einfacheren Ritus einsegnen und auch an ihren Hochzeitsfeierlichkeiten teilnehmen. Vgl. noch ep. II, 191.

heiligen Geist begangen habe.[1]) Josef sei ferner abgesetzt durch einen andern Kanon, wonach der wegen eines Vergehens Exkommunizierte nur dann gehört werden dürfe, wenn er innerhalb Jahresfrist Schritte zu seiner Wiederaufnahme in die Kirche thue. Nun sei aber jener neun Jahre (797—806) ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft gestanden, und jetzt dränge er sich zum Hohne aller Gesetze wieder in dieselbe ein. Wohl behaupte er vom Patriarchen Tarasius seiner Zeit zur Vornahme der kirchlichen Akte beauftragt worden zu sein, allein das verdiene keinen Glauben und sei darum auch keine gültige Entschuldigung. Die Unrichtigkeit seiner anderen Behauptung, er sei von Tarasius nicht exkommuniziert worden, ergebe sich daraus, dass er sich neun Jahre hindurch der Celebration der heiligen Messe enthalten und auf der jüngsten Versammlung von der Zensur habe lossprechen lassen, was doch nur derjenige thue, der sich durch eine solche gebunden wisse.[2])

Aus diesen Gründen, so äusserte sich Theodor in mehreren Briefen an den Mönch Simeon, einen Blutsverwandten des Kaisers, würden die orthodoxen Mönche, die zur Zeit der Herrschaft der Möchie keine Furcht und Schwäche gezeigt, auch jetzt, wo sie unter einer gottesfürchtigen Regierung lebten, um eines einzigen Priesters willen nicht nachgeben.[3]) Als man Theodor auf die Entscheidung der Synode hinwies, entgegnete er, dass ihn auch das Urteil der fünfzehn Bischöfe nicht vom Rechte abbringen könne. Es hätten schon öfter Hirten der Kirche thöricht gehandelt, grosse Synoden veranstaltet, sich die Kirche Gottes genannt und scheinbar Eifer für die Kanones gezeigt, in Wirklichkeit aber gegen dieselben gearbeitet. Nicht das blosse Beisammensein von Bischöfen und Priestern mache den Charakter einer Synode aus, sondern die Berufung im Namen Gottes, zum Frieden und zur Beachtung der Kanones, zum Binden und Lösen nicht nach Willkür, sondern so, wie es nach gewissenhafter Prüfung der Wahrheit und dem Gesetze zu entsprechen scheine. Auch den Bischöfen sei kein Recht gegeben, über irgend einen Kanon sich hinwegzusetzen. Er müsse

---

1) Ep. I, 22. Das Einsegnungsgebet lautet zu deutsch: »Herr! Strecke deine Hand aus von deinem Heiligtum und verbinde deine Dienerin deinem Diener. Knüpfe sie zusammen in wechselseitiger Eintracht und vereinige sie in Einem Fleische, die du unter sich zu verbinden für gut befunden hast. Mache ihre Ehe ehrwürdig, bewahre ihr Ehebett unbefleckt und gib, dass sie tadellos wandeln« (in ep. I, 31. noch der Zusatz »mit reinem Herzen«).

2) Ep. I, 22.

3) Ep. I, 24.

bei seiner Erklärung stehen bleiben: entweder enthalte sich Josef aller priesterlichen Funktionen und sie (die Studiten) würden mit dem Patriarchen wieder in kirchliche Gemeinschaft treten, oder, wenn man das nicht wolle, so blieben sie auch fernerhin getrennt.[1])

Leider waren der offenen und entschiedenen Gegner kaiserlicher Willkür nur wenige.[2]) Hingegen gab es gerade unter denen, welche die berufenen Vertreter der Kirche und ihrer Rechte waren, nur zu viele, die dem Kaiser gegenüber ihre heiligen Pflichten einer feigen, unmännlichen Unterwürfigkeit nachsetzten. So klagt Theodor, dass selbst der Patriarch auf erneute Vorstellungen keine Antwort gebe und jede Audienz verweigere, in allem der fügsame Diener des Kaisers. Auch der Mönch Simeon, durch dessen Vermittlung Theodor dem Kaiser wiederholt die Gründe seines Verhaltens dargethan hatte, erwies sich als unzuverlässig und suchte dem Kaiser zu Gefallen zu sein.[3])

Ueberhaupt schien es allen in Amt und Würde Stehenden »recht und billig«, nicht den Zorn des Tyrannen auf sich zu laden, selbst solchen, die dem Mönchsstande angehörten.[4]) Nur die Bewohner von Studion wollten um keinen Preis von der Forderung der Deposition Josefs abstehen. »Wir Sünder beharren auf unserm Standpunkt, wenn ihr im Gebete wachsam seid, schreibt Theodor an Simeon, und werden nicht preisgeben die Wahrheit, nicht Gemeinschaft halten mit jenen, mag auch die Verbannung drohen, das Schwert glänzen oder der Scheiterhaufen lodern.«[5])

Bald aber mussten Theodor und die Seinigen erfahren, dass man am kaiserlichen Hofe nicht gesonnen war, sich um die kirchlichen Gesetze zu kümmern, auch wenn dieselben, wie es von ihrer Seite geschah, noch so ernstlich vorgehalten wurden. Vielmehr ging Nicephorus mit Gewaltmassregeln vor, als er sah, dass die Studiten durch keine Ermahnungen und Drohungen sich einschüchtern liessen. Der Patriarch musste auf seinen Befehl im Januar des Jahres 809 eine Synode einberufen, vor welche auch die Aebte Plato und Theodor, Erzbischof Josef und der Mönch Kalogerus geschleppt wurden. Schon längere Zeit vorher hatte

1) Ep. I, 24.

2) Verborgene Parteigänger hatten die Studiten allerdings genug in Byzanz, vgl. ep. I, 31.

3) Vgl. ep. I, 25. 26.

4) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 840, vgl. auch ep. I, 31.

5) Ep. I, 26.

man das Kloster mit Soldaten umgeben und von jeder Verbindung mit der Aussenwelt abgeschlossen.[1]) Diese zweite »möchianische Synode« war aus geistlichen und weltlichen Grossen zusammengesetzt[2]) und soll nach Theodors Briefen folgende Sätze aufgestellt haben: 1) Die Verbindung Konstantins mit Theodota sei infolge erteilter Dispense als rechtmässig zu betrachten. 2) Ueber die Könige hätten die göttlichen Gesetze keine Gewalt. 3) Das Beispiel von einem Johannes dem Täufer oder Chrysostomus könne von den Mönchen für ihr Verhalten nicht geltend gemacht werden. 4) Ein jeder Bischof besitze das Recht der Dispensation von den heiligen Kanones. 5) Wer diesen Beschlüssen nicht zustimme, sei im Bann.[3])

Nun hatten die Eingriffe der weltlichen Gewalt in das kirchliche Rechtsgebiet ihren unverhüllten Ausdruck gefunden. Allerdings mögen vorstehende Thesen von der Synode vielleicht in einer etwas milderen Form ausgesprochen worden sein, immerhin müssen sie der Art gewesen sein, dass Theodor durch konsequentes Folgern zu seinen Aufstellungen kommen konnte. Denn sonst hätte er es nicht wagen dürfen, der Synode einen solch umstürzenden Satz wie »über die Könige haben die göttlichen Gesetze keine Gewalt« in den Mund zu legen, und dies selbst dem Papst gegenüber.[4])

Alsbald nach der Synode wurden Plato, Theodor und sein Bruder Josef auf die sog. Prinzeninseln bei Konstantinopel verbannt und dort getrennt von einander in strenger Haft gehalten.[5]) Die anderen Mönche, die einstweilen noch in Studion belassen wurden, suchte man, nachdem sie jetzt ihrer Führer beraubt waren, durch harte Behandlung und allerlei Drohungen zur Gemeinschaft mit dem Patriarchen zu bringen. Der Kaiser selbst kam eines Tages ins Kloster, in der Hoffnung, seine persönliche Gegenwart und Aufforderung würde wenigstens einen oder den andern derselben zur Nachgiebigkeit bewegen, allein vergeblich. Auch nicht Einer liess sich herbei, alle erwiesen sich als treue

1) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 840; ep. I, 48.

2) Ep. I. 34, 36. Es war diese Versammlung eine sog. *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, worüber Näheres bei Hergenröther, Photius I, 38 ff.

3) Ep. I, 33. Vgl. auch ep. I. 34, 35, 38, 39, 48.

4) In ep. I. 33, 34.

5) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 840.

Jünger ihres Abtes.[1]) Dieser verfehlte aber auch nicht, sie durch Briefe unablässig zur Standhaftigkeit zu ermahnen und eingehend über die verschiedenen Streitpunkte zu belehren.[2])

§ 8.

Beilegung der Wirren.

In dieser traurigen Zeit, in der die byzantinische Kirche völlig die Dienerin der staatlichen Willkür zu werden drohte und kaum noch eine menschliche Hilfe im eigenen Lande hiegegen möglich schien, wandte sich Theodor an den römischen Bischof als den von Christus eingesetzten obersten Verteidiger der Freiheit der Kirche. »Rette uns, Hirt der Kirche, die unter dem Himmel ist! Wir gehen sonst zu Grunde.« So schrieb er in seinem zweiten Brief an Leo III.[3]) »Ahme Christus, deinen Meister, nach und, wie Er einstens dem Petrus, so reiche du unserer Kirche deine Hand: Er einem eben ins Meer Versinkenden, du einer bereits in die Tiefe der Häresie Versunkenen. Eifere doch nach dem dir gleichnamigen Papst, und wie jener bei der aufschiessenden Häresie des Eutyches mit seinem Geist gleich einem Löwen sich erhob in seinen dogmatischen Briefen, wie allbekannt ist, so auch, ich wage es zu sagen mit Rücksicht auf den Namen, den du trägst, brülle du mit göttlicher Kraft oder vielmehr donnere gegen den jetzigen Irrtum, wie es sich gebührt .... Wir beschwören deine heilige Seele, dass sie uns wie ihre eigenen Schafe betrachte und durch ihre frommen Gebete aus der Ferne erleuchte und stärke. Wenn aber auch durch Belehrung, so wäre dies ein Zeichen deiner wunderbaren Herablassung, hat ja doch auch Christus an Abgar geschrieben und wurden auch von Aposteln und Heiligen viele Untergebene eines Schreibens ge-

---

1) Theoph. Chronogr. I, 484; vita B 269, A 160.

2) In diesen Korrespondenzen bediente sich Theodor der Kürze und Sicherheit halber einer Art Geheimschrift, indem er, und ebenso auch die Mönche in ihren Rückantworten, statt der Personennamen einen dafür bestimmten Buchstaben des Alphabets einsetzte, in der Weise, dass z. B. für Plato α, für den Erzbischof Josef β u. s. w. geschrieben wurde; vgl. ep. I, 41.

3) Ep. I, 33. — Ein erster Brief an den Papst, den Theodors Schüler Epiphanius besorgen sollte, war von Theodor aus Furcht vor dem Kaiser wieder vernichtet worden, vgl. ep. I, 34.

würdigt.«[1]) Theodors Wunsch wurde erfüllt. Leo sandte den mutigen Bekennern ein Trostschreiben, das von den Mönchen mit ausserordentlicher Freude aufgenommen wurde und ihnen in ihrer schweren Bedrängnis eine grosse Genugthuung und Erhebung war. Theodor sprach alsbald in einem neuen Schreiben seinen innigsten Dank dafür aus.[2]) Zugleich legte er nochmals seine Ansichten über das ganze Verfahren der Möchianer dar und betonte besonders, dass bei Anerkennung desselben Christus und sein heiliges Evangelium als der Unwahrheit schuldig erscheinen, ja der ganze alte und neue Bund aufgelöst würde. Dieses schreckliche Unheil komme einzig und allein daher, weil die Möchianer nicht auf Gottes Gebot, sondern nur auf des Kaisers Willen gesehen hätten. Dem gegenüber möge Leo unter Leitung des heiligen Geistes erwägen, was der Wille Gottes sei, und danach handeln. Auch bat Theodor seinen Freund Basilius, Abt des griechischen Klosters St. Saba zu Rom, um seine Vermittlung und Beihilfe für die Sache der bedrängten byzantinischen Kirche.[3])

Indes wollte der Papst, ohne auch die andere Partei gehört zu haben, kein förmliches Urteil fällen. Denn die Studiten konnten ja auch in übertriebenem Eifer für die Wahrung der Vorschriften des Evangeliums und der Kanones leicht die Grenze des erlaubten Widerstandes gegen Kaiser und Patriarch überschritten und in der Drangsal ihrer harten Verfolgung die näheren Verhältnisse der Möchie und der Ehebrechersynode unrichtig oder zu schwarz geschildert haben.[4]) Auch war ihm darüber noch kein Bericht von dem Patriarchen zugegangen, dem er doch als Oberhirten vor allem Gehör schenken musste. Ueberdies mochten ihn die infolge der politischen Vorgänge der letzten Jahrhunderte ohnehin etwas gespannten Beziehungen zum griechischen Hof zur Vorsicht und

1) Theodor hat die Erzählung über den Edessenerkönig Abgar als geschichtliche Wahrheit hingenommen. Vgl. jedoch Tixeront, Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar, Paris 1888, 137—140; Carrière, La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren, Paris 1895, 371.

2) Ep. I, 34.

3) Ep. I, 35.

4) Aus ep. I, 28 wissen wir, dass auch die Möchianer in Rom eifrig für ihre Sache thätig waren, und zwar mit solchem Erfolg, dass dort eine zeitlang der Oekonom Josef für völlig unschuldig gehalten worden war, während die Theodorianer für Aposchisten gegolten hatten. Späterhin war Theodor beim Papst neuerdings verdächtigt worden, als nehme er nämlich die von Sophronius verurteilte Lehre der Monophysiten Barsanuphius, Isaias, Dorotheus und Dositheus an, wogegen er sich in einem Briefe an Leo entschieden verwahrt; vgl. ep. I, 34.

Zurückhaltung mahnen, damit er nicht, solange es sich vermeiden liess, denselben noch mehr abstosse. So konnte Leo die Verbannten, denen, wie ihm klar war, auch bei etwa vorhandener Schuld sicherlich zu viel geschah, einstweilen nur zur Geduld ermahnen und auf einen günstigeren Zeitpunkt zu einem Eingreifen seinerseits vertrösten.[1])

Inzwischen dauerte die Verfolgung der orientalischen Mönche mit unverminderter Heftigkeit und Gewalt fort. Die Wärter, denen die Einzelnen zur Haft anvertraut wurden, waren zwar meist selbst wieder Mönche, übertrafen aber noch die Laien in der rohen und grausamen Behandlung ihrer Gefangenen.[2]) Beispielsweise sei angeführt, was Theodor von dem Nachfolger seines Bruders auf dem erzbischöflichen Stuhl von Thessalonich berichtet. Derselbe habe von einem Abt namens Euthymius verlangt, er solle, wie sonst die orthodoxen Bischöfe, so auch ihn bei der heiligen Messe commemorieren. Als sich dieser dessen beharrlich weigerte, habe er ihm in der »Kirche zum Erzengel« zuerst ungefähr 260 Peitschenhiebe und kurz darauf noch weitere 200 geben lassen, so dass das Blut hervorgequollen sei und die Kleider der Umstehenden bespritzt habe. Euthymius sei dann halbtot in seinem Blute dagelegen, bis sich endlich eine mitleidige Seele seiner erbarmt, ihn in ihr Haus aufgenommen und verpflegt hätte.[3]) Da die Mönche nach allen Richtungen hin zerstreut wurden, nach Phrygien, Bithynien, Mazedonien, nach dem Chersones und selbst nach der fernen Insel Lipara bei Sizilien, so hatten sie oft weite Reisen an ihren Verbannungsort zurückzulegen. Hiebei kam es nicht selten vor, dass sie auf ihren Wanderungen gerade an den Thüren ihrer Standesgenossen vergeblich um Obdach baten und dann in irgend einer Höhle Schutz und Unterschlupf suchen mussten.[4]) Kurz, die Lage der verfolgten Studiten war eine sehr klägliche, und nicht nur sie, sondern auch ihre geheimen Anhänger sowie jene Mönche, die man nicht verjagt hatte, damit es den Anschein gewinne, als wäre nur das Kloster Studion gegen die von der möchianischen Synode gefassten Beschlüsse, mögen

---

1) Hier sei gelegentlich bemerkt, dass sich Theodor in seiner Verbannung besonders durch täglichen Empfang der heiligen Kommunion zu stärken suchte, und zwar empfing er dieselbe nur unter der Gestalt des Weines, welchen er in einem gläsernen Kelch zu konsekrieren pflegte; vgl. ep. I, 57.

2) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 840; ep. I, 40.

3) Ep. I, 52.

4) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 841; ep. I. 48, 49.

freudig aufgeatmet haben, als endlich eine Wendung der Dinge eintrat.[1])

Kaiser Nicephorus war durch seine schmutzige Habsucht, zu deren Befriedigung er vor keiner Gewaltthat, selbst nicht vor Eidbruch und Lüge zurückscheute,[2]) immer mehr verachtet und verhasst geworden, und es stand nahe daran, dass er durch einen Aufstand Thron und Leben verloren hätte. Als er denselben mit Gewalt und List niedergeworfen hatte, unternahm er im Monat Mai des Jahres 811 einen Feldzug gegen die Bulgaren. In diesem fand er bald darauf den Tod. Sein Kopf wurde auf einem Pfahle aufgespiesst und dem Gespötte des Volkes preisgegeben.[3]) Staurakius, sein Sohn, war schwer verwundet aus dem Kampfe entronnen. Er wurde zwar zum Kaiser ausgerufen, aber wegen seiner durch die Wunden herbeigeführten Unfähigkeit zur Regierung, die er übrigens ganz im Geiste seines Vaters fortführen zu wollen schien, bereits im Oktober desselben Jahres durch seinen Schwager, den Kuropalates Michael, ersetzt. Staurakius soll kurz darnach gestorben, sein Weib Theophano in ein Kloster verwiesen worden sein.[4])

Unter dem neuen Herrscher fand der Streit zwischen den Möchianern und Studiten ein rasches Ende. Der Mann, um dessenwillen so viel Unheil in weite Kreise des byzantinischen Reiches getragen worden war, der Oekonom Josef, wurde abermals suspendiert, die früheren Dekrete des Patriarchen zu Gunsten der Möchie aufgehoben und die Verbannten zurückgerufen. Da nun kein Hindernis mehr im Weg stand, schlossen sich die Mönche auch wieder dem Nicephorus an, und Theodor ward sogar dessen vertrauter Freund, ein sicherer Beweis dafür, dass es ihm bei seiner Opposition nur um die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gesetze zu thun gewesen war.[5]) Wie aufrichtig es Theodor mit dem Frieden meinte, dafür sprechen auch seine Bemühungen andere noch widerstrebende Mönche, wie z. B. den Abt Anton von St. Peter, für die Aussöhnung mit dem Patriarchen zu gewinnen.[6]) Das gleiche Lob muss andererseits auch Nicephorus nachgesagt

---

1) Vgl. ep. I, 39.
2) Vgl. Theoph. Chronogr. I, 486 sq.
3) Theoph. Chronogr. I, 489 sq.
4) Vita B 272, A 164; Theoph. Chronogr. I, 492 sqq.
5) Hergenröther, Photius I, 269 f.; Ehrhard, Kirchenlexikon [2] IX, 250 f.
6) Vgl. ep. I, 56.

werden. Als nämlich Abt Plato im Jahre 813 zum Tod erkrankte, bat er ihn persönlich um Verzeihung für alles Vorgefallene, und erwies ihm die letzten Ehren.[1])

So war der erste Zusammenstoss Theodors mit dem Cäsaropapismus siegreich und rühmlich für ihn verlaufen. In den langen Kämpfen dieses bitteren Streites hatte es sich gezeigt, dass das byzantinische Reich noch Männer besass, die eher Blut und Leben daransetzten, als dass sie den Eingriffen der weltlichen Machthaber in die kirchliche Rechtssphäre ruhig zugesehen und der Kirche die Freiheit feige hätten rauben lassen. Ob dieser Widerstand allerdings auf die Dauer Erfolg haben werde, musste schon bei den damaligen Verhältnissen bezweifelt werden. Denn der gleiche Kampf hatte auch bewiesen, dass das cäsaropapistische Streben am byzantinischen Kaiserhofe seit dem Bilderstreit nur allzu fest gewurzelt war und, was noch bedenklicher erschien, von dem weitaus grösseren Teil der Unterthanen, selbst von jenen, die das Unwürdige und Verderbliche einer Knechtung der Kirche am ehesten hätten empfinden und mit aller Kraft abschütteln sollen, wir meinen die Bischöfe und Priester, kaum recht erkannt, ja als etwas Selbstverständliches und Berechtigtes gefördert und unterstützt wurde. Indes, wie bis jetzt, so werden wir es auch im weiteren Verlaufe seines Lebens bestätigt finden, Theodor achtete weder auf Ansehen und Macht seiner Gegner noch auf die Zahl seiner Streitgenossen. Ueberall, wo ihn die Pflicht rief, war er auf seinem Posten. Und so wandte er sich auch jetzt wieder mit ganzer Seele der Leitung seiner Mönche zu, die er übrigens auch in den Zeiten der Trennung und Verfolgung nie vergessen oder vernachlässigt hatte.[2])

---

1) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 845; vita A 166.
2) Vgl. C. Parva ss. 87, 101 u. a.

III. Kapitel.

Theodors reformatorisch-ascetische Thätigkeit.

Die vorausgehende Betrachtung hat mehrfach gezeigt, dass das byzantinische Mönchtum nicht mehr auf der Höhe seiner früheren Vollkommenheit stand. Hieran trugen hauptsächlich Schuld die Missachtung, die man den kirchlichen Vorschriften betreffs des Klosterwesens entgegenbrachte, sodann die grossen dogmatischen Streitigkeiten und die immer weiter um sich greifenden Bestrebungen des Staates auf kirchenpolitischem Gebiet, zwei Erscheinungen, die beide fast das ganze höhere Interesse der theologischen Kreise beherrschten.[1]) Theodor, der das Darniederliegen des geistlichen Lebens in seinen berufenen Pflanzstätten, den Klöstern, mit tiefem Schmerz wahrgenommen, hatte schon als junger Mönch erkannt, dass hier nur zwei Dinge helfen könnten: nämlich Unterwerfung unter die kanonischen Bestimmungen über das Ordensleben und Rückkehr zu den bewährten Regeln der alten Meister des geistlichen Lebens, namentlich des heiligen Basilius. Von dieser Ueberzeugung war denn auch seine ascetische Thätigkeit als Abt von Sakkudion und insbesondere von Studion geleitet, und deshalb erscheint sie auch für ihre Zeitverhältnisse vornehmlich als eine reformatorische.

§ 9.

Verhältnis Theodors zu den früheren Ascetikern.

Theodor hatte in Sakkudion unter der weisen Führung seines Oheims Plato eine ausserordentliche Liebe und Verehrung für den heiligen Basilius gewonnen. Er sah in ihm, was man ja auch heute noch diesem Kirchenlehrer nachrühmt, »den Vater des griechischen Mönchtums«. Darum waren auch dessen ascetische Schriften, wie schon bemerkt,[2]) eine Lieblingslektüre unseres Abtes. Seine

1) Vgl. Schiwietz, S. 7 ff.
2) Vgl. § 4.

ascetische Lehre galt ihm als das Ideal für Mönche. So weist er einmal, von einem Archimandriten über einen Punkt des klösterlichen Lebens befragt, diesen kurzer Hand an Basilius, indem er dazu bemerkt: »Ohne Basilius ist kein gottgefälliges und segensreiches Leiten und Geleitetwerden für Abt oder Mönch möglich. Wer ihm folgt, folgt dem heiligen Geist; wer ihm aber nicht glaubt, glaubt Christus nicht, der durch ihn gesprochen hat.«[1]) In seinem Testament legt er seinem Nachfolger ans Herz, nicht die Gesetze und Regeln der Väter, namentlich nicht die des heiligen Vaters Basilius zu übertreten, sondern alle seine Worte und Werke nach einem Ausspruch der heiligen Schrift oder gemäss der Sitte der Väter einzurichten.[2]) In ähnlicher Weise hebt er noch an vielen andern Stellen seiner Schriften die Vorzüge der Basilianischen Ascese hervor, wie er selber auch sein und seiner Mönche Leben getreu nach deren Anleitung ordnete. Wir werden weiter unten genauer sehen, wie der ascetische Geist »des göttlichen und grossen Basilius« bei Theodor sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen war und durch ihn auch wieder dem gesamten byzantinischen Mönchtum eingepflanzt wurde.[3])

Aus der vorzüglichen Wertschätzung, die Theodor dem heiligen Basilius entgegenbrachte, erklärt es sich schon zum Teil, warum sich in seinen Schriften so wenig Anklänge an andere byzantinische Ascetiker finden.[4]) Diese Thatsache wird noch begreiflicher, wenn wir beachten, dass ihm selber auf dem Gebiete des inneren Lebens ein reicher Schatz von Erfahrungen zu Gebote stand, aus dem er auch für seine ascetischen Vorträge sehr gern schöpfte. Der Hauptgrund aber, warum sich bei Theodor trotz seiner unablässigen Beschäftigung mit den früheren Ascetikern und trotz seiner grossen Ehrfurcht vor ihren Lehren kaum eine eigentliche Anlehnung an sie nachweisen lässt, liegt darin, dass er immer wieder auf die erste, reichste und lauterste Quelle aller Ascetik zurückgegangen ist, auf die heilige Schrift. An ihre ascetischen Grundsätze hat er sich vor allem angelehnt.

Da nun die byzantinische Ascetik inhaltlich ganz auf der

1) Ep. II, 164.

2) Migne 99, 1820.

3) Vgl. ep. II, 182; Test. 1816.

4) So haben wir z. B. bei Theodor, C. Parva ss. 29. 47, nur zwei Citate aus Joh. Klimakus gefunden, obwohl er dessen *Κλῖμαξ* so hoch schätzte, dass er ihn mit sich in die Verbannung nach Boneta genommen hat (cf. ep. nov. 78).

patristischen, besonders auf Basilius dem Grossen fusst,[1]) da ferner die byzantinischen Ascetiker, wie es überhaupt alle Geisteslehrer thun müssen, auch »von den Früchten des Baumes zehrten, den der heilige Geist« in den Büchern der heiligen Schrift »selbst gepflanzt, und aus den Quellen des göttlichen Erlösers tranken«,[2]) die dort fliessen, so begreift sich unschwer das Fehlen eines Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Theodor und den früheren ascetischen Schriftstellern seiner Sprache, wie Markus, Isaias, Dorotheus, Nilus, Joh. Klimakus, Joh. Moschus, Antiochus, Monachus, Maximus Confessor u. a. Diese waren ihm, wie seine gelegentlichen Erinnerungen an sie beweisen, alle wohl bekannt. Allein dadurch, dass er seine Ascese unmittelbar aus der heiligen Schrift und daneben mit gleicher Liebe nur noch aus dem heiligen Basilius und seinen eigenen Erfahrungen schöpfte, hat er sich ihnen gegenüber eine anerkennenswerte Selbständigkeit bewahrt. Doch will damit nicht gesagt werden, dass er von ihnen überhaupt keine Anregung und Förderung erfahren hätte. Es ist vielmehr als sicher anzunehmen, dass seine eigenen ascetischen Grundsätze durch den fleissigen Umgang mit ihnen bedeutend an Klarheit und Sicherheit gewonnen haben.[3])

Aus dem, was gerade über die Quellen jeder echten Ascese, im besonderen der byzantinischen, gesagt wurde, verbietet es sich, von einem wesentlichen Unterschied zwischen der ascetischen Lehre Theodors und jener der eben genannten Ascetiker zu reden. Soweit sich beide überhaupt mit einander vergleichen lassen — wir haben nämlich auf keiner Seite vollständige Systeme der Ascese vor uns und dürfen deshalb immer nur entsprechende Gedankenreihen zu einander in Vergleich setzen — stehen sie sich an innerem Gehalt ziemlich gleich. Doch einen gewissen Vorrang möchten wir hier unserem Abt insofern zusprechen, als er seine ascetischen Lehren viel häufiger und eingehender durch biblische Aussprüche und Beispiele begründet als andere, wie z. B. Joh. Klimakus, der seine Ascese mehr auf verstandesmässiger Grundlage aufbaut und durch eigene Erfahrungsbeispiele illustriert. Vor

1) Vgl. A. Ehrhard, Die theol. Litteratur d. gr. K., in Passauer Monatsschrift 1896, S. 97.

2) Kranich, Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr., Paderborn 1896, S. 97 f.

3) In seinem Test., col. 1816, spricht Theodor von »*πολλὴν ψυχικὴν ἐνσιτέλειαν*«, die er von den alten Ascetikern empfangen habe.

jenen aber, die gleich ihm die heilige Schrift gerne verwerten, wie besonders Antiochus in seinen »Pandekten der heiligen Schrift«, hat Theodor das voraus, dass die Anwendung von Bibeltexten bei ihm nicht unvermittelt und zusammenhangslos, sondern natürlich und ungezwungen und dabei so ganz an die konkreten Klosterverhältnisse, an das praktische Leben überhaupt, angepasst erscheint.[1]) Unbedenklich aber dürfen wir Theodor den Ehrenplatz vor den genannten Ascetikern einräumen, was die äussere Darstellung anlangt, in die er seine Gedanken über das geistliche Leben gekleidet hat. Diese ist nämlich bei ihm frisch und lebendig, klar und überzeugend, bald schwungvoll poetisch, bald väterlich ernst, dabei immer packend und fesselnd, was von jenen wenigstens nicht für alle ihre Schriften behauptet werden kann.[2])

§ 10.

Grundzüge der ascetischen Lehre Theodors.

I.

Von den Prinzipien der christlichen Ascese.

Es ist ein schöner Gedanke, den der grosse Studitenabt einmal ausgesprochen hat, dass das menschliche Leben auf Erden wieder ähnlich werden muss dem gottseligen Wandel unserer Stammeltern im Paradies.[3]) Er will damit sagen, dass damals die Menschheit ihrer Bestimmung zur Vollkommenheit, d. h. zur Verähnlichung und Vereinigung mit Gott, ihrem Herrn und Schöpfer, am nächsten war und darum auch jenen Zustand immer wieder zu erreichen suchen müsse.

---

1) Vgl. bezüglich der Pandekten des Antiochus auch das Urteil A. Ehrhards, Das griechische Kloster Mâr-Saba, in der Römischen Quartalschrift 1896, 46 und in Krumbachers byz. Litteraturgesch. 146.

2) Man lese nur z. B. einige Kapitel des liber de mon. exercitatione v. hl. Nilus (Migne, 79, 720—809) und dagegen irgend welche Sermonen v. hl. Th., und man wird alsbald den formellen Unterschied zu Gunsten des letzteren erkennen, obwohl doch auch N., der feingebildete frühere Staatsmann, einen schönen Stil schreibt.

3) C. Magna s. 38.

Wie richtig der Gedanke Theodors ist, beweist die allgemeine Beobachtung, dass das Streben nach Selbstvollendung und nach Glückseligkeit all' den verschiedenen religiös-sittlichen Uebungen der Völker oder, mit andern Worten, jeglicher Ascese zu Grunde liegt.[1]) Dabei sind allerdings die äusseren Formen, worin dasselbe bethätigt wird, im einzelnen sehr mannigfaltig. Speziell im Christentum hat der Drang des Menschen nach Vollkommenheit ein ewig gültiges und höchstes Ideal gefunden an Jesus Christus, dem menschgewordenen Gottessohn. Diesem nachzufolgen gilt darum auch unserm Geisteslehrer als erstes Lebensgesetz eines wahren Asceten und überhaupt eines jeden Menschen, da der Herr selber diese Nachfolge ausdrücklich gefordert habe und auch schon unser Verhältnis zu ihm — als Glieder seines Leibes — und unsere Hoffnung auf Verherrlichung mit ihm dieselbe naturgemäss und notwendig erheische.[2])

Mit dieser prinzipiellen Auffassung Theodors vom Ziele jeglicher, und insbesondere der christlichen Ascese hängt weiterhin zusammen seine Auffassung vom Ordensstand als dem Ideal des christlichen Lebens. Er war nämlich der festen Ueberzeugung, dass ein Mönch leichter und sicherer als der in der Welt lebende Christ seinem erhabenen göttlichen Vorbilde Jesus Christus nachfolgen kann.[3]) Und gewiss können wir unserm Studiten in seiner Wertschätzung des Klosterlebens nicht Unrecht geben, wenn wir das Leben und Treiben in der Welt betrachten und dazu die geschichtliche Thatsache, dass gerade in den Klöstern oder doch wenigstens unter deren Einfluss das Streben nach der christlichen Vollkommenheit die schönsten Blüten getrieben und die edelsten Früchte gezeitigt hat. Damit wollen wir uns aber nicht des Vorbehaltes begeben, dass die Nachfolge Jesu grundsätzlich an keine bestimmte Lebensform gebunden ist, und auch nicht der Unterscheidung zwischen Orden und Orden und zwischen Kloster und Kloster.

Eigentümlich ist dem Abt Theodor, und es ist das ein Beweis seines feinen psychologischen Verständnisses, dass er in seinen Unterweisungen über das ascetische Leben das Moment der Vollendung, die sich der Mensch durch dasselbe erringen soll, hinter dem der Beseligung, die er zugleich damit finden wird, zurück-

---

1) Vgl. Frz. A. Göpfert, Moraltheologie, Paderborn 1897—98, I. 243.
2) Vgl. C. Parva ss. 1, 2, 8, 10, 100. Magna s. 3.
3) Vgl. Test. l. c. 1816; ep. II, 165; siehe auch unten § 11, II.

treten lässt. Er wusste wohl, wonach das menschliche Herz vor allem dürstet, und darum war die Glückseligkeit des Himmels sozusagen sein ständiges Thema.[1]) »Mein innigster Wunsch ist es, so sagt er einmal zu seinen Zuhörern,[2]) euch durch meine armseligen Vorträge eine Art Leiter zu bauen, die von der Erde bis zum Himmel reicht, damit ihr so hinansteigen könnet zum erhabenen Gipfel der Tugenden, aber auch hinabzudringen vermöget in die Tiefen eures Herzens, in das Innerste eures Körpers, in die Unbeständigkeit und Flüchtigkeit des menschlichen Lebens, in die Eitelkeit und Vergänglichkeit aller menschlichen Dinge. Ich möchte euch durch meine Worte aus dieser Welt hinüberversetzen ins bessere Jenseits, ich möchte Unaussprechliches und Wunderbares und Unermessliches aufzeigen, das weder in Wort und Zahl, noch nach Grösse und Beschaffenheit sich begreiflich machen lässt, nämlich die uns hinterlegten ewigen Güter. Ich möchte euch hinstellen vor das Angesicht des lebendigen Gottes, des Herrn und Schöpfers aller Dinge, und, wie im Bilde, euch schauen lassen jenes unermessliche Land mit seinem wunderbaren Reichtum und ewigen Frieden, mit seiner unbegrenzten Freude und immerwährenden Wonne und dauernden Unsterblichkeit, mit den Gezelten der Engel, mit den unaufhörlichen Freudentänzen und mit dem göttlichen Erbe aller Seligen, damit ihr dadurch gerührt, erleuchtet, gefestigt jegliche verkehrte Handlung meidet, damit ihr süss findet nur die ewig dauernde, uns allen aufbewahrte Seligkeit, bitter aber alles Irdische und Vergängliche.«

Dieselbe sichere und korrekte Auffassung, wie vom Ziel der Ascese, zeigt Theodor auch hinsichtlich ihres Wesens. Die folgende Stelle bietet uns seine Ansichten darüber. »Brüder, lasst uns nicht abirren von unserm Ziel und von unserer herrlichen Aufgabe, sondern hören wir auf das Wort des Herrn: „Das Himmelreich ist in euch“ (Luk. 17, 21), und obliegen wir mit Sorgfalt Tag für Tag unserer Aufgabe, indem wir nicht Schätze von Gold und Silber uns aufhäufen, sondern den Schatz eines unverfälschten Glaubens, indem wir ein sittenreines Leben führen in Gehorsam und Geduld, Erniedrigung und Langmut oder, um es kurz zu sagen, in der Liebe, die ja das „Band aller Vollkommen-

1) Vgl. C. Magna s. 54. Siehe auch, was Kranich (Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr.) S. 19 ff. in dieser Beziehung über B. sagt.

2) C. Magna s. 71.

heit" (Kol. 3, 14) ist.«[1]) Theodor verlangt also, dass alles Streben nach der Tugend von dem wahren Glauben ausgehen und in der christlichen Liebe gipfeln muss. Aus dem Glauben heraus müssen wir leben, müssen wir handeln, das Leben selbst aber muss durchdrungen sein von der Liebe. »Denn der Glaube, der „durch die Liebe thätig" (Gal. 5, 6) ist, vollendet unser Heil. An beiden hängt die Rettung unserer Seelen. Weder der Glaube allein noch das Leben an sich kann uns retten, sondern das eine muss sich mit dem andern verknüpfen und verbinden, dann werden wir auch sicher uns durchringen „zur vollkommenen Mannheit, zum Masse des vollen Alters Christi" (Eph. 4, 13) und mit den Heiligen gelangen zu den verheissenen Gütern.«[2])

Mit dem heiligen Basilius lehrt auch Theodor, dass es ohne Glauben keine wahre und gesunde Ascese gibt, dass vielmehr gerade der Glaube die Basis alles christlichen Lebens und Strebens ist, während die übernatürliche Liebe Kern und Stern desselben ausmacht.[3]) Rechtmässiger Glaube und werkthätige Liebe müssen sich beisammen finden, im Gerichte Gottes kann eines ohne das andere nicht bestehen.[4])

Beiden Geisteslehrern ist ferner die Unterscheidung von Zuständen oder Stufen, die Lehre von einem Fortschreiten und Aufwärtssteigen der christlichen Ascese gemeinsam. So ruft Theodor seinen Mönchen einmal zu: »Meine lieben Söhne, begnügen wir uns nicht mit dem bisher Erreichten, sondern lasst uns mit verjüngtem Geist aufwärts streben! Die Kraft eurer Seele möge sich erneuern wie die eines Adlers! Immer weiter und weiter lasst uns schreiten, nicht etwa von dem Irrtum befangen, als habe die Tugend und der Aufstieg zu ihr je eine Grenze, bis dass wir im Tode hinaustreten aus dieser Zeitlichkeit hinüber in die Ewigkeit.«[5]) Ein anderes Mal führt er aus: Wie die Weltleute irdische Häuser aufführen und alle Sorgen auf eine prachtvolle Ausstattung derselben verwenden, so sollen es sich jene, die nach der christlichen Vollkommenheit streben, angelegen sein lassen, dass das geistige Gebäude ihrer Seele, »der Tempel Gottes«, herrlich dastehe, dass sein Ausbau unablässig betrieben werde, indem

1) C. Parva s. 23.
2) C. Magna s. 29, vgl. noch ss. 28, 113.
3) Vgl. Basil. reg. br. bei Migne, P. G. 31, 1080; Kranich l. c. 2. 6f. 21 ff.
4) Vgl. C. Parva ss. 74. 82.
5) C. Magna s. 22.

sie Tugend um Tugend sich erwerben, wovon eine jede mit der andern verknüpft sei, die aber alle zusammen wieder geeint und gefestigt seien in der Liebe.[1]) »Die Tugend, so äussert er sich an anderer Stelle, ist ihrer Natur nach ein Immerbewegliches. Sie macht in ihrem Lauf nach vorwärts nie Halt, sondern führt diejenigen, die sich ihr hingeben, zu immer Höherem hinauf .... Es gibt keinen Stillstand im Guten, denn Stillstand im Guten ist der Anfang zum Bösen. Lasst uns darum, meine Brüder, nicht still stehen auf dem Weg der Tugend, sondern immer thätig und frisch sein, vorwärts schreitend von Tugend zu Tugend.« [2])

Kranich [3]) macht da, wo er die Lehre des heiligen Basilius von den drei Hauptperioden in dem innern Leben der Seele, die der Heiligung entgegengeführt werden soll, bespricht, die zutreffende Bemerkung, dass dieser wenigstens in der Sache die übliche Terminologie von der via purgativa, illuminativa, unitiva getroffen und festgehalten habe. Gleiches lässt sich auch für Theodor behaupten. Auch er kennt recht gut die Unterscheidungen von Anfang, Fortschritt und Vollendung des geistlichen Lebens, von Incipientes, Proficientes und Perfecti, und nicht selten wendet er sich in seinen Vorträgen von den Neulingen im geistlichen Leben zu den darin Ergrauten oder bemerkt bei einzelnen Besprechungen, dass deren tieferes Verständnis nur den erfahreneren Mönchen möglich sei.

II.

Die Hindernisse und die Mittel der christlichen Ascese.

Die christliche Ascese hat nach Theodors Ueberzeugung nur die eine grosse Aufgabe, den Menschen ihr ewiges Ziel leichter erreichbar oder vielmehr sicher und unverlierbar zu machen. Deshalb preist er auch so oft seine Mönche und sich selbst glücklich ob der Auserwählung zu dem heiligen Mönchsstand, weil hier die Hoffnung auf die ewige Glückseligkeit mehr gesichert sei.[4])

Aber er war sich doch auch wohl bewusst, dass das ascetische Leben selbst hinter den Mauern eines Klosters genug der Feinde

1) C. Parva s. 55.
2) C. Parva s. 108.
3) l. c. 5.
4) Vgl. z. B. C. Magna ss. 1. 27, Parva s. 94.

und Widersacher habe, und er kannte dieselben sehr genau. Die erste und in gewissem Sinne einzige Gegnerin des geistlichen Lebens war ihm die Sünde. Gegen sie erhebt er darum oftmals seine warnende und abmahnende Stimme. »Wissen wir nicht, ruft er seinen Zuhörern zu, was die Sünde uns angethan hat? Hat nicht sie uns aus dem Paradiese verjagt, aus Unsterblichen zu Sterblichen gemacht? Hat nicht sie uns in dieses mühselige Leben hineingestossen? Kam und kommt nicht immer noch alles Uebel aus ihr? Fliehen wir sie darum als das Verderblichste, was es gibt, und hassen wir sie, wie es ihr gebührt, lieben wir dagegen die Tugend, die uns aus Menschen zu Engeln macht, . . . die uns mit Gott vereinigt.«[1]) Die Knechtschaft der Sünde hält er für schrecklich und das Leben in ihr für das traurigste. Lieber will er den wilden Tieren preisgegeben sein als den verderblichen Leidenschaften, denn dort geht nur der Leib, hier aber der Leib und die Seele zu grunde.[2])

Den nächsten gefährlichen und mächtigen Feind des Strebens nach christlicher Vollkommenheit sah er in dem Urheber der ersten Sünde, im Teufel. Wie dieser einstens im Paradies die Kräfte der menschlichen Seele verdorben habe, so sei er auch jetzt noch immerfort unermüdlich thätig, um die Menschen ins Verderben zu ziehen.[3]) Am meisten habe er es auf jene abgesehen, die in besonderer Weise nach der Vollkommenheit strebten, wie z. B. die Mönche, da deren Fall zugleich viele schlimmen Folgen für andere nach sich ziehe.[4]) Der Satan wisse, dass den guten Menschen im Himmel eine grosse Glückseligkeit aufbewahrt sei, und darum suche er sie ihnen in seinem unersättlichen Neid mit aller List und Gewalt abzustreiten.[5])

Als weitere Hindernisse des ascetischen Lebens bespricht Theodor besonders häufig noch die Versuchungen. Diese müssten, so lehrt er, dem ewigen seligen Leben im Himmel mit einer gewissen Notwendigkeit vorangehen, gerade so wie der rauhe Winter dem wonnevollen Frühling. Darum gebe es auch keine Zeit und keinen Abschnitt im Leben des Menschen, wo seine Seele vollständig gesichert und bewahrt bleibe vor Versuchungen. »Solange wir im Fleische sind, droht allenthalben Gefahr und Kampf. Doch hat es nie einen Heiligen gegeben, welcher der Länge des

1) C. Parva s. 79; vgl. auch ss. 4 und 117.
2) C. Parva s. 26.
3) C. Magna s. 30.
4) Vgl. C. Magna ss. 5, 24, 44; Parva ss. 101, 102.
5) Vgl. C. Parva ss. 106, 110.

Kampfes überdrüssig geworden oder seinen Beschwerden erlegen wäre.«[1]) Diese Kämpfe wider das Böse müssten und könnten von jedem Christen durchgefochten werden, da wir ja Christus zum Helfer und Genossen im Streite hätten. Denn er habe versichert: »Ich werde dich nicht verlassen und nicht aufgeben« (Jos. I, 5) und »wenn Christus für uns, wer wollte gegen uns sein?« (Röm. 8, 31)

Als Quellen, aus denen die Versuchungen entspringen, nennt Theodor die üblichen drei: den Teufel, die Welt und das eigene Fleisch.[2]) Seine näheren Erörterungen über die so mannigfach wechselnde Angriffsweise dieser Feinde des Menschen, über ihre erfolgreiche Bekämpfung zeugen von einer ausserordentlichen Seelenkenntnis, von einer seltenen Vertrautheit mit den Strebungen und Irrungen des menschlichen Herzens. Nach seiner Erfahrung vollziehen sich die Versuchungen im allgemeinen in drei Abstufungen, wie dies auch andere Asceten lehren[3]): nämlich durch Einflüsterung, Wohlgefallen und Einwilligung. Zuerst drängt sich das Böse an den Menschen heran, entweder von aussen — durch den Teufel, durch schlechte Menschen, oder von innen — durch neue Vorstellungen, durch alte Erinnerungen, und sucht, ob es Eingang und Aufnahme finde. Gelingt es ihm, so regt sich dann in dem Versuchten ein gewisses Wohlgefallen am Bösen, das zwar seine Seele schon etwas befleckt und verunreinigt, aber noch nicht die vollendete Sünde ausmacht. Diese kommt erst durch die in der Verblendung nun erfolgende freie Hinrichtung des Willens auf das Böse zu stande.[4])

Durch die feindlichen Gegensätze, die das Streben nach der christlichen Vollkommenheit findet, gestaltet sich die christliche Ascese zu einem gewaltigen geistigen Kampf, und werden alle, die in ihre Schule gehen, zu wahren Streitern Christi. Als solchen, sagt Theodor, gilt ihnen Aehnliches, wie sonst den weltlichen Kriegsleuten. Sie müssen sich nämlich vor allem unter die Leitung eines im geistlichen Leben wohl erfahrenen Mannes stellen, damit er sie ausrüste mit den erforderlichen geistigen Waffen und führe im Kampf wider das Böse.[5]) Denn dieser Kampf verlangt viel Umsicht und Erfahrung, für Neulinge darum unbedingt eine

1) C. Parva ss. 68, 74; vgl. auch Thomas a K., De imit. Chr. I, 13.

2) Vgl. C. Parva ss. 99, 57, 77, 78.

3) Z. B. Gregor d. Gr., Hom. XVI. in Ev. S. Matth., bei Migne, P. L. 76, 1135.

4) Vgl. C. Parva ss. 71, 75, 84, 113.

5) Vgl. Basil. l. c. col. 632.

Führung. Wer sich aber einmal einen solchen Seelenführer erwählt hat, muss ihm auch sein volles Vertrauen entgegenbringen, muss ihn schätzen und lieben, insbesondere auch für ihn beten, damit ihn Gott in seinem schweren, verantwortungsvollen Amt erleuchte und unterstütze. Seine ascetischen Unterweisungen müssen aufmerksam und willig aufgenommen werden, namentlich sind die einzelnen Mittel, die er zur Beharrlichkeit und zum Fortschritt im Guten an die Hand gibt, die einzelnen ascetischen Uebungen und Motive eifrig und treu anzuwenden.[1])

Als eines der vorzüglichsten Förderungsmittel im geistlichen Leben finden wir von Theodor selbst ungemein häufig empfohlen die Erwägung der letzten Dinge des Menschen, den Gedanken an Tod und Gericht, an Hölle und Himmel. Nicht warm und eindringlich genug kann er diese Uebung seinen Mönchen ans Herz legen, so oft kommt er in seinen Vorträgen darauf zu sprechen. Hiebei wendet er, z. B. wenn er die Schrecken des Todes ausmalt oder die Freuden des Himmels schildert, eine ganz erstaunliche Kraft und Fülle der Beredsamkeit auf, ohne aber in blossen Phantasien sich zu ergehen, er bleibt immer in den von Schrift und Dogma vorgezeichneten Grenzen. Die beständige Erinnerung an die Kürze des irdischen Lebens und an das, was darauf folgt, so äussert er sich einmal, hat die Heiligen, hat die Martyrer geschaffen. Denn »wo der Gedanke an den Tod, da sind alle Arten der Tugend zu finden«. Nichts vermag die Seele so zu erschüttern, vom Bösen abzubringen und zum Guten anzutreiben, als die Vergegenwärtigung der letzten Stunde, die über alles entscheidet und für jeden Menschen in jedem Augenblick ablaufen kann. »Man muss darum jeden Tag für den letzten halten, damit uns so jeder Tag bessere und bereit mache zum Weggang aus diesem Leben.«[2]) Unsere von sich aus träge und zum Bösen stark hingeneigte Natur bedarf notwendig der Erinnerung an die ewigen Wahrheiten, um aufgestachelt und auf dem rechten Weg erhalten zu werden. Darum soll der Mensch in seinem Leben beständig hinschauen auf den himmlischen Lohn, der der Tugend winkt, und auf die ewige Pein, die dem Laster folgt, und so soll er nach der Vollkommenheit streben.[3])

1) Vgl. C. Magna ss. 18, 19, 25, 44, 45, 62; Parva 122.
2) C. Parva ss. 12, 28, 31, 60, 76, 109, 115.
3) Vgl. C. Magna ss. 30, 8, 14, 16, 17, 72, 75.

Grosse Bedeutung für die praktische Ascese hat in den Augen unseres Abtes, wie ja bei jedem erfahrenen und erleuchteten Seelenführer, die Uebung, bei allem, was man denkt, spricht oder thut, Gott vor Augen zu haben, ganz in seiner Gegenwart zu wandeln. Man muss, betont Theodor gar oft, immer so leben, wie wenn Gott als Aufseher hinter uns stünde und all' unsere Bewegungen und Handlungen überwachte. Dadurch werden von vorneherein viele Gefahren vermieden, und kommen dennoch Versuchungen, so werden sie schnell, leicht und sicher überwunden.[1]) Aber nicht bloss Schädigungen des geistlichen Lebens, nicht bloss Sünden, kann diese ständige Erinnerung an Gottes Gegenwart verhindern, sie soll auch positiv fördern, soll zur Tugend aneifern.[2]) Das geschieht z. B., wenn man sich Gott als den obersten Kriegsherrn vorstellt, wie er für die auf dem geistigen Kampfplatz erfochtenen Siege, für die dabei bewährten Tugenden den himmlischen Lohn austeilt, oder wenn man sich Gott in jenen vollkommenen Eigenschaften denkt, worin wir Menschen ihm ähnlich werden können, in seiner unbegreiflichen Langmut und Geduld, in seiner unbegrenzten Liebe, in seiner unbeugsamen Gerechtigkeit u. a. Zumal dann verspricht Theodor grosse Fortschritte in der christlichen Ascese, wenn man diese göttlichen Vollkommenheiten betrachtet in der Verkörperung, die sie gleichsam in dem menschgewordenen Gottessohn gefunden haben.[3])

Entsprechend seiner Auffassung von der Sünde als dem Haupthindernis eines gottgefälligen geistlichen Lebens legt unser Studite viel Gewicht auf den fleissigen Empfang der heiligen Sakramente der Busse und des Altars. Um sich von Sünden zu reinigen, gebe es ja kein leichteres und sichereres Mittel als das reumütige, aufrichtige Bekenntnis in der Beicht, und um sich für die Zukunft vor solchen zu bewahren, um überhaupt in der Heiligkeit vorwärts zu schreiten, sei nichts besser als die häufige Kommunion. Wegen ihrer hohen Wichtigkeit für die praktische Ascese bilden darum auch Beicht und Kommunion einen wesentlichen Bestandteil der Lebensordnung, wie sie Theodor seinen Mönchen vorgeschrieben hat.[4])

---

1) C. Parva ss. 2, 9, 75. Vgl. hiezu Basil. l. c. reg. br. 21, 29, 33, 34, 127, 200, 201, 202.

2) Vgl. Basil. l. c. reg. br. 37.

3) Vgl. C. Parva ss. 2, 10, 100; Magna s. 3.

4) Vgl. C. Parva ss. 20, 36, 82, 107, 115, 122, 133.

Endlich ist aus vielen da und dort in Theodors Ansprachen zerstreuten Ratschlägen, wie man auf dem Wege der christlichen Vollkommenheit vorankommen kann, noch besonders hervorzuheben der häufige Hinweis auf die geistliche Lesung. Theodor erkennt dieser Uebung, der Lektüre von Lebensbeschreibungen der Heiligen, von ascetischen Abhandlungen, namentlich aber der Lektüre der heiligen Schrift, einen sehr hohen Wert zu. Er selber gab hierin seinen Mönchen das schönste Beispiel und wünschte, dass auch aus ihren Händen nie diese Bücher kämen. Er versprach sich hievon den grössten Nutzen für ihre Vervollkommnung, zumal wenn jeder gerade den Vorbildern nachlebte, die Lehren zöge, die für seine persönliche Veranlagung, für seine Stellung und Beschäftigung passten. Denn dass nicht alles in der heiligen Schrift oder im Leben der Väter von einem jeden ohne Unterschied eingehalten und nachgeahmt werden könnte, war unserm Geisteslehrer eine ausgemachte Sache. Er wusste besser als manch anderer Ascet seiner Zeit, dass im geistlichen Leben am allerwenigsten der Individualität des Menschen ihr Recht verkümmert werden dürfe.[1])

§ 11.

Die ascetische Wirksamkeit Theodors.

I. Ordnung des äusseren Lebens der Studiten.

Das Kloster Studion, welches der nähere Schauplatz der regen ascetischen Thätigkeit unseres Geisteslehrers gewesen ist, hatte seinen Namen von dem Stifter Flavius Studius, einem ehemaligen römischen Konsul, der um das Jahr 462 den Orden der sog. *Ἀκοίμητοι*[2]) oder »Schlaflosen« in Byzanz einführte. Diese gelangten daselbst schon frühe zu hohem Ansehen, ihre Blüte aber erreichten sie erst unter Theodor.[3])

1) Vgl. C. Parva ss. 38, 40, 44, 95; Magna 1, 31, 36.

2) Vgl. diesen Art. sowie den über »Mönchtum« bei Kraus, R. Enc. I, 31. 408; s. auch Zöckler, Askese und Mönchtum, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1897, S. 262ff.

3) Die Geschichte Studions vor und nach Th., seine Aebte u. s. w. siehe bei Marin, De Studio coenobio, Paris 1897; Müller et Beumelburg, Studium coen. Constantinopolitanum, Lipsiae 1721.

Als dieser zum Abte von Studion erhoben wurde, war die alte Studianische Regel teils vergessen, teils verdorben. Darum hielt er eine Erneuerung und Verbesserung derselben für seine erste Aufgabe. Hiefür kamen ihm seine eigenen Erfahrungen und Kenntnisse im geistlichen Leben sehr zu statten, aber er zog auch fleissig den hl. Basilius zu Rate.[1]) Sein Werk der Reform gelang. Die Disziplin, welche von ihm gehandhabt wurde, war nicht nur geeignet, die so verschieden gearteten Männer, wie sie gerade unter ihm aus allen Ständen, oft mitten aus der Ungebundenheit und Ueppigkeit des Hoflebens, im Kloster sich zusammenfanden, mit Liebe zum ascetischen Leben zu erfüllen, sondern auch, was bei der stetig wachsenden Zahl der Mönche nicht leicht war, in der Zucht zu erhalten. In seinen Regeln wusste Theodor mit ernster Strenge kluge Milde zu verbinden. Bei aller Abtötung des Eigenwillens gewährte er doch auch der freien Bewegung des Einzelnen hinreichenden Spielraum. Nach dem Basilianischen Grundsatz: Necessitati fiat satis![2]) ordnete er aufs genaueste alle Verhältnisse seiner Mönche — Nahrung, Kleidung, Gebet, Arbeit, Erholung, Schlaf u. s. w. Der Studite, aus dessen Hand wir die gedrängte Aufzeichnung der Regeln »des grossen Vaters und Bekenners Theodor« besitzen, hat mit Recht bemerkt, dass dieselben jedes Zuviel und Zuwenig vermieden.[3])

Eine sorgfältige Aufsicht, geübt von den sog. Epitereten, wachte über die gewissenhafte Einhaltung der Regeln. Die Vergehen der »minderen Brüder« wurden den Epistemonarchen (Präfekten) mitgeteilt, welche dann die Strafe bestimmten; die Disziplinierung jener Mönche aber, welche Priester waren, scheint Theodor sich selbst vorbehalten zu haben.[4]) Für alle, auch die kleineren Verstösse wider die Regel waren gewisse Strafen und Bussen festgesetzt, doch blieb jede körperliche Züchtigung ausgeschlossen.[5]) Die gewöhnlicheren der sehr mannigfaltigen Strafen waren die *μετάνοια* (Verneigung), die *ξεροφαγία* (Fasten bei

1) Die Hauptpunkte der monastischen Lehre des hl. Basilius s. bei Zöckler l. c. 288 f.; vgl. auch Marin, Les moines de C. l. c. 143. 148.

2) Vgl. Basil. l. c. reg. fus. 19 (*σκοπὸς κοινὸς ἐστω ἡ τῆς χρείας ἐμπλήρωσις*), reg. brev. 70.

3) Const. Studit. l. c. 1704B. Er fügt bei, dass dieselben auch ausserhalb Studions von vielen Mönchen angenommen wurden.

4) Vgl. Const. Studit. c. 18; *ἴαμβοι* VIII. IX.

5) Vgl. Const. Studit. c. 25.

Wasser und Brot) und die κατακλείσεις ἐν ἀφοριστρίαις (Absonderung und Trockenessen.[1])

Die Aufnahme in das Kloster war mit keinen besonderen Schwierigkeiten verbunden. Jeder neu Eintretende, mochte er aus dem Laienstande oder aus einem anderen Kloster kommen, musste zwei bis drei Wochen in den Herbergsräumen für die Fremden zubringen, um während dieser Zeit das Leben in Studion kennen zu lernen.[2]) Beharrte er nach Umlauf dieser Frist bei seinem Entschluss, so machte ihn der Abt noch näher bekannt mit der erhabenen Würde, aber auch mit den schweren Pflichten eines Ordensmannes. Zum Tag der feierlichen Profess wurde gewöhnlich ein kirchlicher Festtag bestimmt.[3]) Die Profess begriff in sich die gewöhnlichen Ordensgelübde der Jungfräulichkeit, der freiwilligen Armut und des Gehorsams unter einem geistlichen Obern und wurde während des heiligen Messopfers in Gegenwart des ganzen Konvents vor den Altarstufen abgelegt, worauf der Abt dem Professen Tonsur und Habit erteilte. Die Feier schloss mit dem Empfang der heiligen Kommunion.[4]) Für den Nachwuchs tüchtiger Mönche war übrigens durch eine Klosterschule gute Sorge getragen. Doch hatte sie Theodor aus besonderen Gründen, die er schon bei Basilius vorgefunden hat, nicht im Kloster selbst, sondern in einem benachbarten Hause untergebracht.[5]) In dieser Schule sollten die Knaben bis zu der Zeit, wo sie das zum Eintritt ins Kloster erforderliche Alter erreicht hätten, sorgfältig in Wissenschaft und Tugend erzogen und unterwiesen werden. Aus den Vorschriften Theodors an den magister

---

1) Man unterschied eine tiefe Verneigung (Kniebeuge und Berührung des Bodens mit Hand und Mund) und eine leichte (des Hauptes und oberen Körpers), vgl. Migne, P. G. 99, 1747 n. 5; Marin, Les moines de C. l. c. 138 sqq. 151 sqq.

2) Const. Studit. 24.

3) Marin, Les moines de Constantinople l. c. p. 112, spricht von einem dreijährigen Noviziat. Bei Theodor und in den sonstigen Quellen für Studion findet sich dafür kein Anhaltspunkt.

4) Vgl. ep. II, 88, 164. Da man zur Zeit Theodors die Tonsur zu vernachlässigen begann, wies Theodor in Briefen und Vorträgen öfter auf die Anordnung dieser Sitte durch kirchliche Kanones (z. B. Conc. Trull. can. 42. 45.) und auf ihre ideale Bedeutung hin. Bezüglich der Erteilung des Mönchshabits wich Th. von der Uebung seiner Zeit ab, indem er nicht zuerst einen kleinen und später den sog. grossen Habit erteilte, wie es in vielen Klöstern damals üblich war, sondern nur einen einzigen Habit. Vgl. hiezu Schiwietz l. c. 12f.; Marin, Les moines de C. l. c. 116 ff.

5) Basil. l. c. coll. 952 sq.; vgl. auch C. Magna s. 54.

puerorum heben wir hervor, dass dieser getreu Acht haben sollte auf die Erhaltung ihrer Gesundheit und ungehinderte Entwicklung ihrer körperlichen Kräfte.[1]) Gemäss der Regel des heiligen Basilius[2]) liess Theodor niemand zur Ablegung der klösterlichen Gelübde zu, der nicht das sechzehnte Jahr vollendet hatte. Er rügte es als eine Unsitte, Kindern, die einem Kloster zur Erziehung übergeben würden, vor dem zurückgelegten sechzehnten Lebensjahr die Tonsur zu geben; erst in diesem Alter, wo »auch Ehrenämter und Strafen übernommen werden könnten und müssten«, ja lieber noch später, sollten sich die Zöglinge, und zwar vollständig frei, entscheiden, ob sie sich dem klösterlichen Leben widmen wollten oder nicht. Diejenigen, die dazu keine Neigung zeigten, sollten dann das Kloster verlassen und auch bei einer späteren Aenderung ihres Entschlusses keine Aufnahme finden.[3])

Jedem Mönch war irgend ein Posten des grossen Hauswesens, das mit seinem vielseitigen, äusserst regen Leben und Treiben eine kleine Welt für sich bildete, zur Besorgung angewiesen. Der grösste Teil der Bewohner Studions fand seine Beschäftigung in den Werkstätten. Es gab nämlich im Kloster Handwerker aller Art: Bäcker, Schuster, Schneider, Weber, Zimmerleute, Schmiede u. s. w. Allen diesen waren genaue Vorschriften für ihr Verhalten gegeben. In den Arbeitsräumen wurde Stillschweigen beobachtet. Es war verboten ohne genügenden Grund von einem in den andern zu gehen. Keiner durfte das Werkzeug eines andern ohne dessen Wissen wegnehmen. Jede Sachbeschädigung, sei es am Material oder Handwerksgeräte, und war es auch nur eine Nadel, musste gebüsst werden, desgleichen jede schlechte und ungenügende Arbeit. Wurden die Handwerker von anderen Brüdern um irgend etwas gebeten, wie z. B. um eine Ausbesserung an der Kleidung, am Schuhwerk, so durften sie diese nicht barsch anfahren, aber auch keinen bevorzugen.[4]) Ein Teil der Mönche wurde zu den landwirtschaftlichen Arbeiten verwendet. Die Studiten besassen nämlich ausgedehnte Felder, Gärten und Weinberge.[5]) Was aber bei diesem arbeitsamen und, wie wir weiter

1) Vgl. Poen. I. 96, 97; vita Nicol. l. c. 540.

2) Basil. l. c. col. 956; vgl. auch Schiwietz l. c. 10sq.

3) Vgl. ep. II. 165, 183; Basil. l. c. reg. fus. 14. 15. Siehe auch Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl. Kirche, III. 2, 484 f.

4) Vgl. Poen. I. 18, 21, 50—52, 61, 62, 85—90, 108—110, ἴαμβοι 15, 19; vita B 273, A 168; s. auch Basil. l. c. reg. fus. 41, 42.

5) Vgl. Poen. I. 76—81. 91, 92; Basil. l. c. reg. fus. 38, 39.

unten sehen werden, auch einfachen Leben gewonnen oder erübrigt wurde, durfte nicht im Kloster aufgehäuft werden, sondern musste unter die Armen verteilt werden, welche, wie auch die Fremden, in Studion stets eine offene Thüre und freundliche Aufnahme fanden.[1])

Wieder andere Mönche hatten häusliche Dienste zu verrichten, wie der Pförtner, Fremdenwärter, Krankenpfleger.[2]) Die Sorge für Küche und Keller, sowie für die sonstigen Bedürfnisse des Klosters war dem Oekonomen und dessen Stellvertreter anvertraut, unter welchen hinwieder die Köche und Kellermeister standen. Diese waren strenge gehalten, bei den Mahlzeiten stets das einem jeden Mönch nach Rang und Alter zukommende Mass an Speise und Wein zu verabreichen, das Essen richtig zu würzen und zu salzen, die Ueberreste nicht wegzuwerfen oder verderben zu lassen. Zerbrachen sie ein Gefäss, so musste der Schuldige mit dem zerbrochenen Geschirr in der Hand während der Mahlzeit der übrigen Brüder im Refektorium stehen bleiben, nachdem ihm zuvor der Abt mit der Kapuze das Haupt verhüllt hatte.[3]) Zur Besorgung der Geschäfte in der Stadt war ein eigener Bruder aufgestellt. Diesem war es verboten, Aufträge von Weltleuten oder Verwandten an Mönche des Klosters zu übernehmen oder den Brüdern von dem, was er bei seinen Ausgängen gesehen oder gehört hatte, zu erzählen. Auf dem Wege sollte er, um die Sammlung zu bewahren, beten und besonders das Zusammentreffen mit Frauen meiden.[4])

Neben dem Arbeitsleben herrschte in Studion auch eine rege intellektuelle Thätigkeit. Man trieb hauptsächlich Grammatik, Philosophie und Dogmatik. Hiebei hatte man stets den praktischen Zweck im Auge, sich auszurüsten und zu schulen für den Kampf gegen die Häresie.[5]) Die Bibel und Väterschriften wurden fleissig gelesen und studiert. Mit grossem Eifer wurde auch unter Theodors persönlicher Leitung das Gebiet der kirchlichen Dichtung gepflegt.[6]) In der That gingen nicht wenige Hymnologen aus

1) Vgl. Test. l. c. 1821 A; *ἴαμβοι* 29, 23, 105, 107, 108; Poen. I, 82, 83, 84. Siehe auch Marin, Les moines de C. l. c. 62 f.

2) Poen. I. 63—75; *ἴαμβοι* 17, 26.

3) Const. Studit. c. 35; poen. I. 36—46; *ἴαμβοι* 7, 12, 14.

4) Poen. I, 93—95; *ἴαμβοι* 27, 28; vgl. Basil. l. c. reg. fus. 44.

5) Ep. II, 49.

6) Vita B 273, A 168.

Studion hervor. Ueberhaupt war das Kloster zur Zeit Theodors, und selbst später noch, eine Pflanzstätte der christlichen Philosophie und orthodoxen Theologie.[1])

An bestimmten, arbeitsfreien Tagen gab der Bibliothekar mit dem σιμαντρον[2]) ein Zeichen, worauf die Mönche zum Bibliotheksaal eilten. Dort bekam jeder ein Buch, mit dessen Lektüre er sich bis zum Abend beschäftigen konnte. Der Bibliothekar hatte darauf zu achten, dass die ausgeteilten Schriften wieder sauber und unbeschädigt abgeliefert wurden, wie er auch selber die einzelnen Bücher öfters ausstauben und umstellen musste. Keiner durfte das Buch eines andern ohne dessen Erlaubnis auch nur berühren. War einer mit dem ihm gegebenen Buche nicht zufrieden und suchte nach einem anderen, so erhielt er an jenem Tage überhaupt keines. Bevor das Zeichen zur Vesper gegeben wurde, etwa gegen 4 Uhr nachmittags, klopfte wieder der Bibliothekar, und alle mussten dann der Reihenfolge nach, wie sie eingetragen waren, die entliehenen Werke zurückgeben. Wer ohne triftigen Grund mit der Ablieferung zögerte, musste bei Tisch stehen bleiben.[3])

Natürlich setzte eine so allgemeine Benützung der Bibliothek einen grossen Bücherbestand voraus, der sich uns auch leicht erklärt bei dem Eifer, womit die Studiten, allen voran Abt Theodor, das Abschreiben von Handschriften betrieben. Studion besass, wie auch andere orientalische Klöster jener Zeit, eine eigene Schreiberschule,[4]) und es ist interessant, die einzelnen Regeln Theodors für

1) Namen von Studianischen Hymnologen s. bei Pitra, Anal. sacra I, XLI sq., besonders aber in dessen Hymnographie, p. CLIII—CLVI (Index melodorum), CLIX (Index melurgorum). Vgl. auch Krumbacher 677; Ders., Studien zu den Legenden des hl. Theodosius, Sitzungsber. der philos.-philol. u. histor. Cl. d. k. bayer. Akad. 1892. S. 355 ff.; Marin, De Studio coen. 102 sq., Les moines de C. 389 sq. 396 sq. 433. 503 sq.

2) Dieses, auch ξύλον genannt, war ein langes, glatt gehobeltes Brett von reinem Tone, das mit der linken Hand gehalten wurde, während die Rechte mit einem Hammer darauf schlug. Vgl. Kraus l. c. 623 (sub v. Glockensurrogate).

3) Const. Studit. c. 27. Poen. I, 47—49.

4) Vgl. vita B 264, vita Nicol. l. c. 540. »Schreiberschule und Bibliothek«, sagt Ehrhard (Röm. Quartalschrift VI. 343) mit Recht, »sind unzertrennlich.« — Wenn man von den Citaten, die sich in Theodors Schriften vorfinden, einen Schluss auf das Vorhandensein der citierten Werke in der Studianischen Bibliothek ziehen darf, so besass das Kloster die Abhandlungen fast aller früheren Ascetiker, namentlich des heiligen Basilius, Joh. Klimacus, Dorotheus Abbas, Joh. Moschus, daneben die Schriften aller grösseren griechischen Theologen. Auch die apostolischen Kanones, der Brief des heiligen Ignatius v. Antiochia an die Römer, die Scholien des Leontius von Byzanz und ein griechischer Auszug aus dem lat. (gallischen) Schrift-

seine Kalligraphen kennen zu lernen. Sie sind aus nachfolgenden Strafbestimmungen ersichtlich: »Wer über Bedarf Leim anmacht, so dass dieser fault und verdirbt, mache fünfzig Verneigungen. Wenn einer sein Buch nicht rein hält und in gleicher Weise dasjenige, woraus er abschreibt, oder beide nicht zur rechten Zeit zudeckt oder nicht Acht hat auf die Antisticha, Accente oder Interpunktionen, mache hundertdreissig Verneigungen. Wer aus seiner Vorlage auswendig niederschreibt, werde drei Tage abgesondert. Wenn einer in der Schrift, die er abschreibt, weiter liest, als er mit dem Schreiben gekommen ist, soll er trocken essen. Wer aus Zorn sein Schreibrohr zerbricht, mache dreissig Verneigungen. Wer das Buch eines andern Schreibers ohne dessen Erlaubnis an sich nimmt, mache fünfzig Verneigungen. Wer dem Befehl des ersten Kalligraphen nicht nachkommt, werde zwei Tage abgesondert. Wenn der erste Kalligraph die Pensa nach besonderer Zuneigung austeilt oder die Pergamente nicht gut zurichtet und alle übrigen zum Schreiben nötigen Dinge, so dass nichts von dem zu dieser Beschäftigung Nützlichen vernachlässigt ist, soll er hundertfünfzig Verneigungen machen und abgesondert werden.« [1])

So waren die Studien und Handarbeiten der Studiten eingehend geordnet, nicht minder auch deren Gebetsleben. Die besonderen Feste des Klosters, sowie die Art ihrer Feier, die darauf treffenden Lektionen, Hymnen und Psalmen mit ihren Tönen waren in dem sog. *Τυπικόν* genau bezeichnet.[2]) Zur pünktlichen und richtigen Persolvierung des Offiziums bestanden verschiedene

steller Cassian müssen Theodor zu Händen gewesen sein. Ausführlichere und begründetere Angaben über den Bücherbestand von Studion lassen sich nur machen, wenn man die Handschriften kennt, die zu Theodors Zeit dort geschrieben wurden. Aus den späteren Jahrhunderten macht Ehrhard einige Studianische Handschriften namhaft, vgl. Krumbacher, Byz. Litteraturg. 151. Die bis jetzt bekannten Studianischen Kalligraphen s. bei Marin, Les moines de C. 402 sq. 410 sq.; De Studio coen. 98 sq.

1) Poen. I, 53—60. In der Knabenschule, die von den Studiten unterhalten wurde, mussten sich die Zöglinge frühzeitig im Schönschreiben üben, so dass es in Studion an Kalligraphen nie mangelte; vgl. vita Nicol. 540.

2) Das Typikon des Studionklosters beruhte jedenfalls auch, wie die der andern Klöster, auf alten Ueberlieferungen, kann darum nicht ohne weiteres als das persönliche Werk Theodors bezeichnet werden, wie es zuweilen geschieht. Leider ist dasselbe bis jetzt noch nicht veröffentlicht. Handschriften hievon befinden sich in der Barberina und Vaticana. Ein Fragment desselben sind wahrscheinlich die Constitutiones Studitanae bei Migne, P. G. 99, 1704—20. Vgl. Schiwietz 24 sq.; Krumbacher, Byzantinische Litteraturgeschichte 139 ff.; Marin, De Studio coen. 122 sqq.; Les moines de C. 130 sq.

Aemter. So hatten die Wecker (ἀφυπνισταί) genau zu den festgesetzten Stunden der Nacht und des Tages mit dem ξύλον das Zeichen zum Gebete zu geben. Zur Nachtzeit eilten sie mit einem Lichte durch die einzelnen Schlafräume und riefen die Brüder zur Kirche. Im Chor selber gingen sie dann leise hin und her, um die etwa Einschlafenden zu wecken.[1]) Der sog. Kanonarch hatte die nach Tagen und Festzeiten wechselnden liturgischen Stunden rechtzeitig anzusetzen und zu beginnen, die Brüder vor dem Lesen und Psallieren zur Sammlung und Andacht zu mahnen und auf Richtigkeit des für den Tag treffenden Offiziums zu sehen. Unter Strafe der Xerophagie war ihm die billige und unparteiische Behandlung der Brüder zur Pflicht gemacht. Beschmutzte er die ihm anvertrauten liturgischen Bücher, so musste er durch Stehenbleiben vor dem Speisesaal büssen. Der Kanonarch hatte auch die Novizen im Psalmengesang zu unterrichten.[2]) Den Taxiarchen oblag es, die Mönche nach Würde und Alter, nach Erfahrung und stimmlicher Begabung passend in die Chöre zu verteilen und die gebührende Ordnung unter ihnen aufrecht zu erhalten. Ueberhaupt war es ihre Aufgabe, ein genaues Verzeichnis der Mönche nach Zahl und Rang zu führen; darum hatten sie auch die Verstorbenen dem Archidiakon zum Eintragen in die Diptychen anzumelden. Zu ihren Pflichten gehörte ferner noch die Sorge für den Altar und die heiligen Geräte.[3]) Auch hier waren die Strafen für Uebertretung der Vorschriften genau festgesetzt: Wer zu spät kam oder zu früh wegging, wer beim Gebete unerlaubter Weise sich setzte, wer während der Zeit einer Strafe in der Kirche nicht in dem für die Büsser bestimmten Raum sich aufhielt, kurz jeder Verstoss gegen die Regeln für den Chor hatte seine bestimmte Sühne.[4])

Die Tagesordnung war im allgemeinen folgende: Um Mitternacht wurde mit dem ξύλον das übliche Zeichen gegeben, worauf sich die Mönche zur Matutin und Laudes (Ὄρθρος καὶ αἶνοι oder auch ἑωθινὴ δοξολογία genannt) in der Kirche versammelten.[5])

1) Const. Studit. c. 2, 18; ἴαμβοι 16.
2) Const. Studit. c. 36; poen. I, 99—104; ἴααβοι 10.
3) Poen. I, 105—107; ἴαμβοι 11.
4) Poen. I, 1—13.
5) Const. Studit. c. 2; poen. I. 99. — Wenn Theodor die alte Ordnung der Akoimeten unverändert beibehalten hat, so standen für gewöhnlich um Mitternacht nur diejenigen Mönche auf, die gerade der Nachtdienst traf. In can. 2 der Const. ist allerdings vom Aufstehen sämtlicher Mönche die Rede, allein da dort

Darnach konnten sie sich wieder zur Ruhe begeben, bis zur Zeit der Morgendämmerung sämtliche Bewohner des Klosters zum Gebet gerufen wurden.[1]) Es wurde nun die Prim gesungen und später, zu ihrer Zeit, Terz, Sext und Non. Das heilige Opfer wurde je nach der Festzeit um die dritte oder sechste Stunde gefeiert. Gegen Abend wurde die Vesper (λυχνικόν) gebetet und später, nach der Hauptmahlzeit, die Klomplet (ἀποδείπνιον). Indes wurden die Tageszeiten wie Terz, Sext und Non nicht immer gemeinsam persolviert, und die Komplet wurde zu gewissen Zeiten durch das Trisagion im Speisesaal ersetzt. Namentlich scheinen die Kalligraphen vielfach vom Offizium dispensiert gewesen zu sein, was ein Beweis der hohen Wertschätzung wäre, welche die litterarische Beschäftigung in Studion genoss.

Die Studiten lebten einfach und enthaltsam, hielten sich aber auch ferne von übermässiger Strenge.[2]) Sie fasteten jeden Mittwoch und Freitag, mit Ausnahme der Oktaven von Weihnachten, Ostern und Pfingsten und der Woche vor Sexagesima, und enthielten sich auch an diesen Tagen von Käse, Oel und Fischen. Ausserdem beobachteten sie drei grosse Fasten von je vierzig Tagen mit verschiedenen Abweichungen: die grosse heilige Quadragesima, die sog. Apostelfasten von Pfingsten bis Peter und Paul und die vierzigtägigen Fasten des heiligen Apostels Philippus vor Weihnachten.[3]) Im allgemeinen hatten sie des Tages zwei Mahlzeiten. Jedoch wurde für die Hauptmahlzeit kein neues Essen zubereitet, sondern was der einzelne am Mittag übrig liess, that er in seine zweite Schüssel und ass es am Abend, wo er nur noch Brot und Wein dazu bekam. Als Nahrung dienten Gemüse, Hülsenfrüchte, Fleisch,[4]) Fische, Käse und Eier. An Fasttagen

gerade die Ordnung für die österliche Zeit angegeben ist, so wird das eine Ausnahme dieses Festkreises gewesen sein.

1) Const. Studit. 14.

2) Vgl. ep. II. 91 (col. 1344 A), wo Theodor ausdrücklich weises Masshalten für das Fasten fordert, zumal dann, wenn die Erfüllung der Berufspflichten beeinträchtigt würde.

3) Cat. chron. l. c. 1693—1720. Vgl. auch Schiwietz 21 sq.

4) Irrtümlich behaupten Thomas (S. 68) und Marin (De Studio coen. 72), dass nur die Kranken Fleisch erhalten hätten. Die von ersterem hiefür angezogene Stelle (Migne, P. G. 99, 1747 D) spricht nur von einer Bestrafung dessen, der heimlich und ohne Benediktion des Abtes Fleisch essen würde, und ist überdies aus der zweiten Abteilung der Poen. mon. genommen, die unecht zu sein scheint. Uebrigens ist der allgemeine Gebrauch von Fleischspeisen in Studion klar zu erschliessen aus Cat. chron. 1700 D, 1701 BC; vgl. hiezu auch Schiwietz p. 23.

gab es auch Obst, wie Birnen, Pflaumen, Nüsse, Datteln und Kastanien. Ausser dem Wein, ihrem regelmässigen Getränke bei Tisch, hatten die Studiten für die Fastenzeit einen besonderen Mischtrank aus Pfeffer, Kümmel und Anis, von dem nur die Kranken und Greise dispensiert waren. Je neun Mönche sassen an einem Tische. Beim Essen hatten alle die Kapuze heraufgezogen.[1]) Während der Mahlzeit wurden Biographien von Heiligen vorgelesen.[2]) Wer ohne genügende Entschuldigung zu spät zur Mahlzeit kam, musste stehen bleiben oder trocken essen, oder bis zum nächsten Tage fasten.[3]) Wer bei Tisch schwätzte oder lachte, musste sich sogleich erheben und hundert Verneigungen machen. Auch das Verweilen im Speisesaal nach dem Tischgebet wurde gestraft.[4]) An den Mittagstisch schloss sich stets eine längere Erholungszeit an.

Bezüglich der Klausur sowie bezüglich des Verkehrs mit den Weltleuten erneuerte Theodor die in Vergessenheit geratenen Vorschriften des hl. Basilius. Die Mönche durften nur mit Erlaubnis des Abtes ausgehen. Dabei konnten sie wohl in befreundeten Klöstern eine Erfrischung annehmen, nicht aber bei Laien.[5]) Entfernte sich ein Mönch eigenmächtig aus dem Kloster, so galt er für exkommuniziert, bis er wieder zurückkehrte. Fremde Klöster durften einen solchen flüchtigen Mönch unter Strafe der Exkommunikation nicht aufnehmen.[6]) Selbst nicht in der Absicht, sich dem Einsiedlerleben zu widmen, sollte ein Mönch ohne vorhergehende Erlaubnis das Kloster verlassen.[7])

Bezüglich des Umgangs mit Personen des anderen Geschlechtes lassen sich Theodors Vorschriften für die Studiten kurz zusammenfassen in die Regel: »Verkehre nur im Notfalle mit Frauen und dann, wo immer möglich, nur in Gegenwart von zwei Zeugen!« [8])

Betreffs des Gelübdes der Armut hatten sich im 8. Jahr-

1) Diese Sitte, bei verhülltem Gesichte zu essen, findet sich schon in der Regel des Pachomius und wird dort mit dem Beisatz begründet, »damit nicht ein Bruder den andern kauen sehe«. Vgl. Zöckler, Askese und Mönchtum. 202, 208.

2) Const. Studit. c. 28—30; C. Parva ss. 39, 40.

3) Poen. I. 12.

4) Poen. I, 12, 19.

5) Poen. I. 31.

6) Vgl. ep. I. 14, 19, 20. II. 164.

7) Vgl. C. Parva ss. 9, 69, 87, 101. Magna s. 16.

8) Vgl. ep. I. 10; vgl. auch Basil. reg. fus. 32. 33, reg. brev. 109, 110.

hundert in den Klöstern ebenfalls grosse Missstände eingeschlichen, die Theodor bei seinen Mönchen durch Zurückgehen auf die alte Ordnung abschaffte. Mit grosser Strenge führte er z. B. die Regeln des heiligen Basilius durch, dass keine Handelsgeschäfte getrieben werden sollten, dass keiner irgend welches Privateigentum besitzen dürfte. Alles war in Studion gemeinsam, und es erhielt ein jeder immer nur das, was er gerade notwendig hatte.[1]) So bekam jeder Studite an Kleidung je zwei Unter- und Oberkleider, einen Habit, zwei Kapuzen, ein kleineres und ein grösseres Pallium, zwei Paar Schuhe und ein Paar Stiefel, zur Lagerstätte eine Art Matratze und zwei wollene Decken. Die Kleidung musste bei Strafe jeden Samstag gewechselt werden.[2])

Dreimal in der Woche, am Mittwoch, Freitag und Sonntag hielt der Abt eine Ansprache an die Mönche (κατήχησις, sermo). Später, nach Theodors Tod, ging derselben die Lesung eines seiner Sermonen voraus. In der vierzigtägigen Fastenzeit wurde täglich ein solcher Vortrag und zwar am Abend nach der Komplet gehalten, womit jedoch der Abt auch einen der älteren Mönche beauftragen konnte. Jeden Morgen gegen Schluss des Chorgebetes war den Mönchen Gelegenheit geboten, dem Abt ihre Sünden zu bekennen.[3]) Innerhalb vierzehn Tagen musste jeder bei Strafe dem Abte beichten, wenn er es nicht inzwischen schon bei einem der dazu aufgestellten Priester gethan hatte. Der Empfang der heiligen Kommunion war, wie es scheint, mehr in das freie Ermessen des Einzelnen gestellt, fand aber regelmässig jeden Sonntag statt. Doch war es ein Herzenswunsch Theodors, dass seine Mönche recht oft, ja täglich zum Tische des Herrn gingen.[4]) Sein Grundsatz war: für die Häufigkeit der Kommunion gibt es

1) Vgl. ep. I, 10. II, 98; C. Magna s. 66. Basil. reg. fus. 41, reg. brev. 85, 86.

2) Const. Studit. c. 38. Poen. I, 29. Das kleinere Pallium ward bei der Arbeit, das grössere beim Gottesdienst getragen. Thomas, S. 64, ist bei der Uebersetzung dieses Kanons der Irrtum unterlaufen, »εἰς λυχνικόν« mit »zum Lichteranzünden« zu übersetzen, statt mit »zur Vesper«, so dass er den Mönchen ein eigenes grösseres Gewand »zum Lichteranzünden am Sonnabend« zuteilt. Vgl. auch Basil. reg. fus. 22.

3) Wir haben hier nicht etwa an die in manchen Klöstern früher übliche sog. Gewissensrechenschaft zu denken, sondern an das eigentliche, sakramentale Sündenbekenntnis. cf. Marin, Les moines de C. p. 96.

4) Const. Studit. c. 16, 21, 22. Poen. I. 25, 26. C. Parva ss. 59, 107.

keine andere Einschränkung als die, dass der Mensch, soweit es ihm eben möglich ist, immer nur mit reinem Herzen hinzu trete.[1])

Was endlich die Leitung des Klosters anlangt, so hatte Theodor alles, was sich aufs geistliche Leben der Mönche, »auf das Heil der Seelen« bezog, sich selbst vorbehalten. Im Falle seiner Abwesenheit oder eines andern Hindernisses ging die Sorge für das Kloster auf seinen Stellvertreter über.[2]) Für die weltlichen Angelegenheiten gab es in Studion, wie wir schon gesehen haben, eine ganze Reihe von Aemtern, worunter das des Oekonomen das erste, aber auch verantwortungsvollste war, weil alle anderen Posten ihm unterstanden. Die oberste Aufsicht über alle diese einzelnen Aemter hatte wieder Theodor unter sich. Er übte sie dadurch aus, dass er sich durch ihre Inhaber von Zeit zu Zeit genaue Rechenschaft ablegen liess. Zu bemerken ist noch, dass Theodor in allen wichtigen Angelegenheiten immer zwei oder drei ältere Mönche zu Rate zog.[3])

Seinem Nachfolger, den sich die Mönche selbst frei wählen sollten, hat Theodor in seinem Testament nochmals anbefohlen, treu an den überkommenen Regeln der Väter, namentlich des hl. Basilius, festzuhalten, insbesondere alle auf das Gelübde der freiwilligen Armut und die Klausur sich beziehenden Vorschriften genau durchzuführen.[4])

Durch diese letzte Mahnung zeigt er nochmals, welch' hohen ascetischen Wert er der Basilianischen Regel beilegte, und wie recht er hierin hatte, können wir auch aus einem neueren Urteil über den hl. Basilius ersehen. In seinem apostolischen Schreiben über die Reform des Ordens vom hl. Basilius dem Grossen in Galizien schreibt Papst Leo XIII. unter anderm: »Mirifice inter hos vel a primis ecclesiae saeculis effulsit magnus ille Basilius Caesareae in Cappadocia episcopus, theologus idemque orator cum paucis comparandus, qui non modo ad omnem virtutis laudem ipse contendit, sed ad imitationem sui vocavit plurimos, quos sapientissimis praeceptis institutos ad communem religiosae vitae disciplinam in coenobia congregavit.«[5]) Dieses Lob aus so hohem Munde können wir in gewisser Weise auch auf unsern Abt

1) Cf. ep. II. 220.
2) Vgl. *ἴαμβοι* 6; Marin, Les moines de C. p. 98 sq.
3) Test. 1817 (ep. I. 10).
4) Ibid. Vgl. auch Schiwietz p. 18.
5) Siehe bei Kranich p. IV, 2.

Theodor übertragen, der ja, wie seine Biographen rühmend hervorheben, zu seiner Zeit wie ein zweiter Basilius gefeiert wurde. Durch sein strenges heiliges Leben und namentlich durch die zeitgemässe Erneuerung der Basilianischen Regel erfüllte er die ganze griechisch sprechende Welt mit seinem Rufe. Seine Klosterreform blieb nicht auf Studion beschränkt, sondern drang fast in alle Klöster des Orients und übte einen tiefgehenden Einfluss nicht bloss aufs Leben der Mönche, sondern auch auf breite Schichten des Volkes.[1])

1) Zöckler (Askese u. Mönchtum S. 295) will Theodor von Studion »anstatt des herkömmlich statt seiner genannten Basilius des Grossen« als Hauptgesetzgeber fürs anatolische Klosterwesen genannt wissen. Vgl. noch vita B 233, A 128; Schiwietz S. 7f.; Marin, De Studio coen. 68 ff. Letzterer stellt insbesondere die Einwirkung der Studianischen Klosterregel auf die Athosklöster dar, nach Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894.